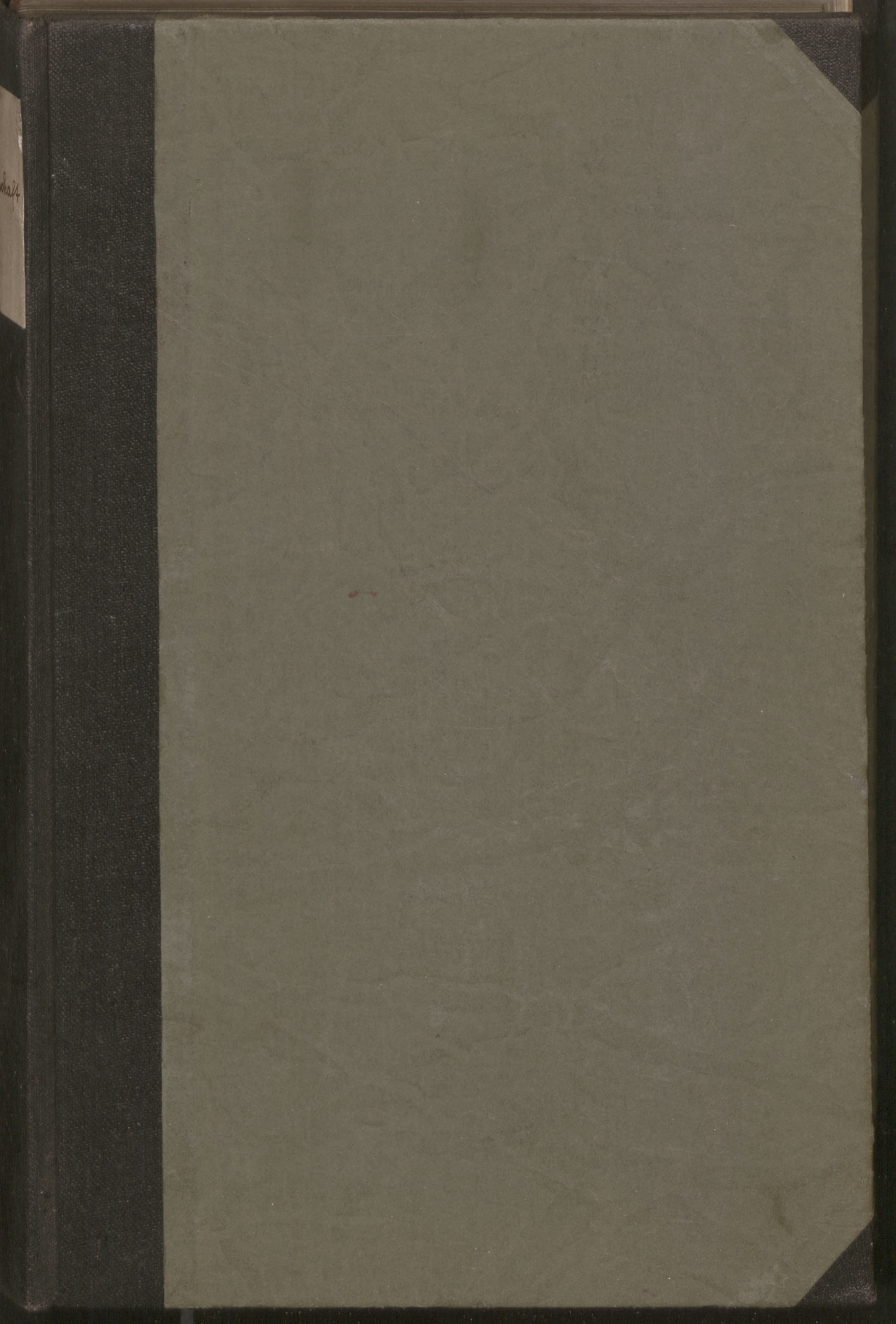
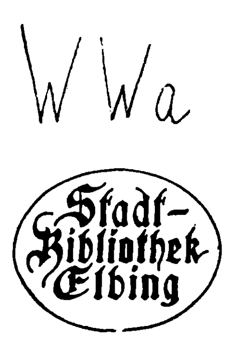




ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON
A. BERTHOLET / O. KERN / H. LIETZMANN / E. LITTMANN
K. TH. PREUSS
HERAUSGEGEBEN VON
OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON

ZWEIUNDDREISSIGSTER BAND
MIT 11 ABBILDUNGEN

*Gedruckt mit Unterstützung
der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Berlin und der
Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm*



1 9 3 5
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

PRINTED IN GERMANY

INHALTSVERZEICHNIS

I. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

ABHANDLUNGEN

Seite

II. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

III. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

BERICHTE

IV. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

MITTEILUNGEN UND HINWEISE

GERMANISCHE ESCHATOLOGIEN

VON *WILL-ERICH PEUCKERT* IN BRESLAU

Im Jahre 1932 veröffentlichte E. Benveniste in der Revue de l'histoire des religions eine iranische Dichtung, die bei den wenigen ihrer Leser, denen die altgermanischen Texte geläufig waren, ein Aufhorchen bewirken mußte.[1] Vorstellungen und Gedankengänge, von denen es schien, als ob sie von Urzeiten an germanisches Eigentum gewesen seien, begegneten in einem neuen und fernen Zusammenhang. In einem Zusammenhang, auf den ein wenig vag schon Axel Olrik hingewiesen hatte, auf den dann Reitzenstein erneut und mit bestimmten Worten deutete, und den man doch in germanistischen Kreisen niemals als wirklich möglich hingenommen hat.

Das eben veröffentlichte iranische Gedicht Žāmāsp-nāmak, in seinem Inhalt schon durch eine Bemerkung in Spiegels Avesta-Übersetzung bekannt geworden, vom Bahman-Yašt abhängig, und damit als ein verhältnismäßig junges Stück iranischer Religion erwiesen, — mit allen Bedenken freilich, welche nach Reitzensteins Bemerkungen[2] das Wörtchen „jung" in diesem Zusammenhang erweckt —, beschreibt die letzten Zeiten vor dem Ende. Ich gehe hier auf seinen Inhalt nicht ein, sondern begnüge mich, den Abschnitt herauszuheben, an welchen unsere Beobachtungen anknüpfen werden: Einfälle der Feindvölker haben statt.

[1] Une apocalypse pehlevie: le Žāmāsp-Nāmak. Revue de l'hist. d. rel. 106 (1932), 337—380.

[2] „. . . Dann muß auch das gewaltige Bild des Götterkampfes aus alter mythischer Tradition stammen. Wir finden es ja auch in den jüngeren persischen Quellen wieder und wissen, daß Zarathustra bei seiner Vergeistigung und Ethisierung der Religion die alten Volksgötter und ihre Mythen zunächst ganz zurückgedrängt hat, sie aber allmählich im Volksglauben wieder hervorgetreten und selbst in die offizielle Theologie eingedrungen sind. Bei dieser Sachlage ist es methodisch falsch, die älteste theologische Quelle zur einzigen Grundlage für die Rekonstruktion der ursprünglichen Anschauungen (nicht der des Zarathustrismus) zu machen." R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen. In: Kyrkohistorisk årsskrift 24 (1924), 140.

Iran wird ganz und gar verderbt. Mihr-Yazd, Mithra wird darauf einen Boten dem König von Patašxᵛārgar schicken, — ich lasse nun die Übertragung des Textes folgen, die ich, aus Sorge etwas zu verwischen, nicht noch einmal aus dem Französischen ins Deutsche, aus einer Übertragung in eine zweite bringen will:

Es bricht ein allgemeiner Niedergang herein

72. Et de telles effusions de sang
doivent avoir lieu pendant ce temps
qu'un tiers seul des hommes survivra.

73. Les Tāčīks avec les Romains
et les Turks se confondront
et ravageront tout l'univers.

74. Puis Spandarmat poussera un cri:
«Je ne puis dissoudre ce mal.

75. (Je suis sens dessus dessous et je rends cette humanité sens dessus dessous (?)»)

76. Le vent et le feu les tourmenteront
à cause de leurs torts et injustices.

77. Mihr et Ēšm engageront un combat.

78. (Un démon nommé Vat-yavakān qui était attaché sous le règne de Yam, se délivra de ses liens sous le règne de Bēvarasp.

79. Bēvarasp avait des entretiens avec ce mauvais Esprit.

80. L'œuvre de ce mauvais Esprit est celle-ci: il diminue les récoltes de blé. 81. Sans ce mauvais Esprit, quiconque sèmerait un boisseau en récolterait 400.)

82. Pendant X ans, Mihr attaque cet Esprit
Désormais quiconque sème un boisseau
en récolte quatre cents.

83. (Et à ce moment Spandarmat ouvrira la bouche et mettra au jour beaucoup de joyaux et de métaux précieux.)

84. Puis surgira dans la région du Sud
un homme aspirant à la royauté.
Il aura une armée et des troupes équipées
et saisira les pays par violence.
Il versera abondamment le sang
jusqu'à ce que son ambition soit satisfaite.

85. Puis des mains de ses ennemis
il s'enfuira au Zāβulistān.

86. Son armée équipée, il s'en retournera
et désormais les gens de l'Irān
connaîtront un lourd désespoir.

87. Ils chercheront partout une issue
et désireront un refuge pour leur vie.

88. Puis ensuite, dans le Patašxᵛārgar
auprès du rivage de la mer
un homme verra Mihr Yazd.

89. Mihr Yazd lui révélera bien des secrets.

90. Il mandera au roi de Patašxᵛārgar:
«Ce roi sourd et aveugle, comment l'endures-tu?
Assume à ton tour le pouvoir,
Comme tes pères l'ont fait.»

91. (Cet homme répond):
«Comment assumerais-je le pouvoir,
moi qui n'ai troupes, armée ni trésor,
comme mes pères en avaient?»

92. Le messager répond: «Allons, viens,
afin que je puisse te restituer
le trésor de tes pères et ancêtres.»

93. Et il lui montre le trésor de Frāsyāp.

94. Quand il a remis le trésor entre ses mains,
celui-ci équipe les troupes de Zāβul.

95. La nouvelle parvient aux ennemis.
Le Turk et le Tāčīk s'unissent:
«Je vais prendre le roi de Patašxᵛārgar
et lui enlever son trésor et ses richesses.»

96. Quand ce dernier apprend la nouvelle,
avec de nombreuses troupes de Zāβul
il arrive au centre de l'Iran
et contre ces hommes
(dans la plaine où toi, Vištāsp, tu as combattu les Xyonites blancs dans la Forêt Blanche, avec le roi de Patašxᵛārgar)
il engage la mêlée.

97. Par le pouvoir de Yazdān,
la Gloire d'Iran et des Kayān,
par la Foi Mazdéenne
et la gloire du Patašxᵛārgar
par Mihr, Srōš et Rašn,
les Eaux et les Foyers,
ils livreront le plus étonnant combat.

98. Il démontrera sa supériorité sur eux
et massacrera tant d'ennemis
qu'on n'en peut concevoir le nombre.

99. Puis Srōš et Nēryōsang
sur l'ordre du créateur Ohrmazd
feront sortir Pišyōϑn de Kangdiz des Kayān.

100. Pišyōϑn, votre fils, arrivera
avec cent cinquante fidèles
au vêtement noir et blanc.

101. [ma main au drapeau jusqu'au Pārs
là où les Feux et les Eaux résident].

102. (Là il accomplira le Yašt. 103. Après la fin du Yašt, ils verseront la libation dans l'eau et offriront au feu la libation.)

104. Les pervers, les démons, les Xyonites
iront ainsi disparaissant
comme, par un rigoureux hiver,
les feuilles des arbres se flétrissent.

105. Le temps du Loup s'évanouira;
Le temps du Mouton arrivera,
106. et Ušētar fils de Zartušt
viendra révéler la Foi;
le mal touchera à sa fin;
la joie et le bonheur régneront.

In dieser Dichtung bleibt das Auge ganz unwillkürlich zunächst an einem Ausdruck des 105. Verses haften. Die böse Zeit, die Zeit vorm Ende, wird als «le temps du loup» bezeichnet. Ich weiß nicht, was dieser Ausdruck dem Iranisten Besonderes besagt. Das ist zunächst hier auch nicht wichtig. Wichtig ist nur, daß diese selbe Bezeichnung für diese selbe Zeit an einer anderen Stelle der Erde wiederkehrt, in der eschatologischen Dichtung des nordischen Altertums. Die Vǫluspá beschreibt die letzte Zeit:

hart er í heimi, hórdómr mikill
skeggǫld, skálmǫld, skildir ero klofnir
vindǫld, vargǫld, áðr verǫld steypiz . . .[1]

Oder in wörtlicher Übertragung:

In der Welt ist's böse; großer Ehebruch, Beilzeit, Schwertzeit, Schilde werden zerspalten, Sturmzeit, Wolfszeit, ehe der Aion fällt. — Hier also gilt «le temps du loup» wie im Iranischen als eine der letzten Äußerungen der Tage vor dem Ende. Als ein Charakteristikum eschatologischer Bedrängnisse.

Der Umstand, daß zwei Dichtungen denselben — nicht eben alltäglichen — Ausdruck für eine selbe Sache brauchen, daß dieser Ausdruck nirgend sonst in diesem Sinn erscheint, erweckt den naheliegenden Verdacht, daß irgendwelche Beziehungen bestehen. Beziehungen, deren genaue Formulierung noch offen bleiben mag, doch aber in irgendeiner Art „Zusammenhänge". Wenn man bedenkt, daß dieser selbe Verdacht vor nun zehn Jahren von Richard Reitzenstein in seinem Aufsatz „Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang"[2] bereits geäußert worden ist, will der Verdacht zu einer festeren Vermutung wachsen. Nach einer Betrachtung der beiderseitigen Weltuntergangsvorstellungen, — es handelt sich um die Motive des Kampfes gegen die Weltenschlange, der Zweiheit der Gegner (Schlange und Wolf), der Speerung des Wolfes, — sagt Reitzenstein: „Wir sehen, trotz des verschiedenen Ausgangs hat sich eine solche Ähnlichkeit der iranischen und der nordischen Vorstellungen herausgestellt, daß wohl nie-

[1] Vǫluspá 45; ich zitiere nach Neckels Ausgabe: Gustav Neckel, Die Edda I (1914) Text; II Kommentar (Wilh. Streitberg, Germanische Bibliothek 9).

[2] Vorträge der Bibliothek Warburg, Warburg 1923—24; Leipzig 1926, 149—169.

mand mehr sie aus dem gemeinsamen religiösen Urbesitz der indogermanischen Stämme erklären möchte."[1] Und er sagt über den Kampf Thors mit der Midgartsschlange: „Der ganze Aufbau des Liedes, der so wunderbar dem Grundgedanken der christlichen Eschatologie und fast noch mehr jener in der Bezeugung jungen, in den Anschauungen alten iranischen Tradition von dem letzten Weltalter, dem Einbrechen der Dämonen und dem großen Endkampf entspricht — er muß danach ebenfalls aus dem Fremden stammen, sei es nun, daß das Christentum ihn vermittelt hat, sei es, daß neben ihm eine iranische Tradition bis in den Norden herübergedrungen ist."[2]

Die auf den ersten Anblick ungeheure — auch Reitzenstein nennt sie phantastisch anmutende — Schlußfolgerung, die nun von zwei verschiedenen Stellen aus erhoben wird, zwingt, eine weitere Klärung herbeizuführen. Ich will dafür noch einmal die letzten Verse des iranischen Textes überprüfen. Dort wird gesagt, und es hat keine Beziehung zu dem, wovon vorher die Rede war:

Et Ušētar fils de Zartušt
viendra révéler la Foi;
le mal touchera à sa fin;
la joie et le bonheur régneront.

Ich sagte, es habe keine Beziehung zu irgendeinem Vorhergehenden; der Name Ušētar begegnet an dieser Stelle das erste Mal. Wir hören nur, daß er der Sohn des Auserwählten sei, daß er den Glauben, das Gesetz erneuern, das Böse verschwinden, das Gute herrschen lasse. Er wird damit zum Herrn und zum Regenten der neuen Zeit, wie Christus der Herr des neuen Aions ist. Der „Sohn", der kommt, und der den neuen Aion bereiten wird —, es ist in dem, was man im Volk von Christi Wiederkunft erwartet, und dem, was das Gedicht erzählt, kein Unterschied. Auch er ist Gottes Sohn. Auch seine Zeit bedeutet den Sieg der „Guten" über „die Bösen".

Aber ich habe auf eine dritte und wieder ähnliche Stelle hinzuweisen. Es wird in einer jüngeren Edda-Handschrift, dem „Hauksbók", in die Schlußzeilen der Vǫluspá das Folgende eingeschoben:

[1] ebd. 155.

[2] ebd. 166. So ist ja auch von A. Christensen der Urmensch der mandäischen Texte mit dem Ymir-Mythus der Gylfaginning — unter der Zustimmung der Iranisten in einen Zusammenhang gebracht worden; vgl. R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (1926; Studien der Bibliothek Warburg 7), 351. 352 und Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 200 N 3 zu Arthur Christensen, Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens I (Archives d'Études Orientales, Upsala 1918), 35 ff.

þá kømr inn ríki at regindómi,
ǫflugr, ofan, sá er ǫllo raeðr.

nach Genzmers Übertragung:

Dann kommt der Hehre zum hohen Gericht,
stark, von oben, der alles beherrscht.

Sie scheint sehr stark auf eine christliche Allgemeinvorstellung vom richtenden Gottessohne, der in den Wolken des Himmels kommt, zu deuten. Jedoch nun zeigt es sich, daß sie zu innerst verwandt mit einer zweiten ähnlichen Eddastelle, der Vǫluspá en skamma, ist. Dort heißt es (Hyndloliǫð 42—44):

Haf gengr bríðom við himin siálfan,
líðr lǫnd yfir en lopt bilar:
þaðan koma snióvar ok snarir vindar;
þá er í ráði, at rǫgn um þrióti.

Varð einn borinn ǫllom meiri,
sá var aukinn iarðar megni;
þann kveða stilli stóraudgastan,
sif sifiaðan siǫtom gǫrvǫllom

þá kømr annarr, enn mátkari,
þó þori ek eigi þann at nefna;
fáir séa nú fram um lengra,
en Óðinn man úlfi moeta.

Oder in einer möglichst nahen Übersetzung:

Das Meer steigt an hoch auf bis zum Himmel,
es überschwemmt die Lande. Der Himmel schwindet hin.
Schneesturm kommt dann und scharfer Wind.
Dann ist es beschlossen, daß es mit den Göttern zu Ende gehen soll.

Einer erstand, höher als alle.
Es stärkte (nährte) ihn der Erde Kraft;
den sehr mächtigen (schlichtenden) Fürsten heißen sie ihn,
durch Sippe verwandt sämtlichen Sippen.

Dann kommt ein andrer, der Allergrößte;
ich wage nicht ihn zu nennen.
Wenige sehen weiter hinaus,
als bis Odin dem Wolf begegnet.

Hier wird von zwei einander folgenden eschatologischen Personen, die nach dem Ende der Asen erscheinen, gesprochen. Begnügen wir uns vorerst damit, die zweite der vorhin mit Christus und Ušētar gleichgesetzten beizuordnen, so bleibt die Frage nach der ersten. Heusler erklärt zu Genzmers Übersetzung der Stelle „Wir können dies auf keinen

der nordischen Götter mit Sicherheit beziehen"[1], und das trifft auf die Allgemeinanschauung bei den germanischen Mythologen durchaus zu; aus irgendwelchen germanischen Vorstellungen ist diese Gestalt nicht zu erklären. Ebensowenig ist sie aus christlichen Quellen abzuleiten. Die christliche Eschatologie kennt keinen Vorläufer des endlichen Herrn von dieser Art; sie ließe höchstens an den Drachenkämpfer des 20. Kapitels der johanneischen Apokalypse denken, aber man kann von diesem nicht behaupten, was hier vom ersten der beiden Heilande behauptet wird. Weder nährt ihn der Erde Kraft, noch ist er allem Volk versippt, noch ist er endlich aller hehrster Herrscher. Wohl aber erlaubt der Žāmāsp-nāmak, aus seinen letzten Versen diese Gestalten herauszuholen.

Doch lasse ich vorher Reitzenstein das Wort. Er gibt den Inhalt des Bahman-Yašt, soweit er uns angeht, mit diesen Worten an: „Iran ist ganz von den gürteltragenden Zornteufeln erfüllt, die reine Religion unterdrückt, da beschließt Ahura Mazda einzugreifen und Pešōtan, den Sohn des Vištāsp, des Beschützers Zarathustras, erwecken zu lassen. Aber nicht zu diesem selbst gehen seine göttlichen Boten, sondern zu Mithra, dem Sonnengott und gewaltigen Kriegsherrn; dieser soll Pešōtan erwecken. Er tut das auch . . ."[2]

Der Žāmāsp-nāmak wendet sich, wie V. 1 ausweist, an Vištāsp. Wenn im V. 100 nun von «votre fils» die Rede ist, ist dieser Sohn der Sohn Vištāsps; sein Name Pišiōϑn ist Pešōtan.[3] Er wird auf den Befehl Ohrmazds, das ist Ahura Mazda, gesucht. Mit anderen Worten: jene von Reitzenstein zitierte Prophetie des Bahman-Yašt findet sich hier, und Pešōtan ist der errufene Sohn Vištāsps, der Retter eschatologischer Art. Warum der Erde Kraft ihn nährt, er allem Volk versippt ist, weiß ich nicht; wohl aber kann man von ihm sagen, daß er, der Heilbringer und der eschatologische Sohn Vištāsps, der hehrste Herrscher ist. Keiner von allen kann ihn in diesem Anspruch übertreffen. — Ihm folgt der Allerhehrste, Zarathustras Sohn. So hoch der Gottesbote den König übertrifft, so hoch muß wiederum sein Sohn den Sohn des Königs übertreffen.[4] Dem Žāmāsp-nāmak ist er der Bringer alles Heils; die Zeit des Lammes will beginnen; die Zeit des Wolfes ist vorbei. Die Vǫluspá en skamma aber vermag die Zeit des Hehrsten nicht zu beschreiben; ihr

[1] Edda, übertr. v. Felix Genzmer, II. Bd. Götterdichtung 1922 (Thule II), 47 N. 13.

[2] Reitzenstein-Schaeder 47; ähnlich Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 141 f.

[3] Aus Kangdez: Bundahischen 29; vgl. Nathan Soederblom, La vie future d'après le Mazdéisme (Annales du Musée Guimet 9; 1901) 259.

[4] Vgl. ähnlich Soederblom 253; Wilhelm Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (1907) 379.

Grund ist seltsam und doch deutlich: niemand weiß das, was kommen wird, wenn Walvater dem Wolfe nahte. — Wie die iranische Dichtung Ušētars Zeit der Zeit des Wolfes folgen läßt, so deutet die nordgermanische an: Walvaters Kampfe mit dem Wolfe werde die Zeit des Hehrsten folgen.

Ich glaube, damit dargelegt zu haben, daß in der letzten Strophe der Vǫluspá en skamma der Žāmāsp-nāmak wiederklingt. Von zwei eschatologischen Gestalten ist hier wie dort ausführlicher die Rede; die erste von beiden wird als ein „König" charakterisiert, die zweite, ihn übertreffend (und darum nur ein Gottgesandter), beginnt ihr Reich, nachdem die Zeit des Wolfes ein Ende hat.[1] — Man kann vielleicht sogar noch etwas weiter gehen. Die erste Strophe der Vǫluspá en skamma beschreibt ein Ende, das ungeheure Elementarereignisse und schließlich das „Ende der Asen" charakterisiert. Das aber ist, was die iranischen Verse als «fin du Yast» bezeichnen, was ich vorhin mit einem uns geläufigeren Wort das Ende dieses Aions nannte.

Die letzten Strophen der Vǫluspá en skamma als eine Entlehnung iranischen Gutes, — das wirft auf die vorhin besprochenen Verse der Vǫluspá im Hauksbók ein neues Licht. Der Hehre, der kommt, und dessen Gericht den Yašt beendet, — denn ihm folgt sonst nichts mehr als die Vernichtung des Leichenungeheuers und der Leichen —, gewiß, er kommt at regindómr. Aber ist dieser regindómr wirklich so „christlich", wie man es immer meinte? Und wenn er christlich ist, — was birgt sich unter der christlichen Oberfläche, nachdem sich das am nächsten benachbarte Gedankengut als eine Umformung aus dem Žāmāsp-nāmak erwies? —

Ich wende mich zu einem dritten Motiv. Den hier geschilderten Begebnissen geht im Žāmāsp-nāmak ein Kampf, der große und letzte Entscheidungskampf, voraus. Der König von Patašx^{v}ārgar, von Mihr Yazd dazu aufgerufen, liefert ihn gegen die Tāčīk, Turk und Römer. Der Kampf selbst wird auf einer — durch mythische Ereignisse dafür bestimmten — Ebene im „Weißen Wald" geschehen.[2] Der guten Sache steht die Gottheit in ihren verschiedenen „Äußerungen" bei. Er endet, daß die Bösen unterliegen. (Freilich wird von den Siegern auch nichts gesagt, als daß sie eben Sieger seien.) — Manches an diesem Kampf erinnert an den Entscheidungskampf der guten Götter gegen die Dämonen, der ebenfalls in einer Ebene geschehen soll, an Ragnarökr; und der — wie hier — drei Haufen feindlicher Mächte gilt: von Osten kommt Hrym und seine Leute, von Norden Loki und von Süden Surt. Vor allem ist aber

---

[1] Vgl. Soederblom 253 f.

[2] Zum „weißen Walde" vgl. Râm-Yašt 8 = James Darmesteter, Le Zend-Avesta 1892, 586 f.

hier wie dort von einem wirklichen großen Kampf, von einem Kampfe vieler gegen viele, die Rede. Als Olrik diese Schlacht in seiner ersten Studie über Ragnarök besprach, wußte er keine andere Parallele und keine andere Möglichkeit als eine Entlehnung aus dem Keltischen anzunehmen. Sie den Germanen als alt und eigentümlich zuzuschreiben, schien ihm nicht möglich.[1] Die keltische Schlacht der Götter gegen die Riesen auf der Turedebene ist aber nicht hierher zu ziehen; es handelt sich dort um keinen eschatologischen Kampf. Und viele Einzelheiten zwingen zu einem weiteren Nein.[2] Ich habe ferner in meiner — nicht gedruckten — Antrittsvorlesung 1932 nachgewiesen, daß, außer in der Vǫluspá und dem von ihr abhängigen Gut, von keiner letzten Schlacht die Rede ist. Man weiß als Letztes nur das eine: es findet ein (Einzel-)Kampf mit einem Untier statt. — Was war vor ihr? Die keltische Schlacht entschieden nicht. Doch möglicherweise eine Quelle, die wie die nordgermanische von einer eschatologischen Schlacht mit göttlichen Kampfgenossen, göttlichen Helfern spricht, die wie die nordgermanische drei Heere der Gegner kennt, die wie die nordgermanische auf einer durch irgendwelche Umstände bestimmten Ebene geschlagen werden wird. Die wie die nordgermanische mit einem „leeren“ Schlachtfeld endet.

Die — und ich greife damit weiter, — in dieser Glaubenswelt noch einmal — und noch völuspaähnlicher begegnet. In den Pehlevi-Schriften wird dieser letzte Kampf beschrieben:

«Dieu et ses archanges (Unter-, Nebengötter nach Soederblom) saisissent chacun son adversaire dans le monde du mal: Aûharmazd: Aharman; Vohûman: Akôman; Ašavahišt: Andar; Šatvairô: Sâvar; Spendarmat: Tarômat; Horvadat et Amerôdat, «santé et immortalité»: Tâirêv et Zâirîk, «maladie et instabilité»; la vraie parole saisit le mensonge; Srôš: Aêšm. Le Seigneur abat le Mauvais Esprit qui sort . . . du monde — par l'ouverture à travers laquelle il y est entré. D'après ce récit, Angra Mainyu et Âzi, le démon de la voracité, demeurent également les dernieres adversaires . . . Le métal fondu brûle Âz.[3]»

[1] Reitzensteins Erwägungen, Weltuntergangsvorstellungen 209 f., die die Ursprünglichkeit einer Götterschlacht-Vorstellung als allgemein und möglich erweisen wollen, lassen sich ernsthaft hier nicht einwenden. Es war der Versuch, eine Notlösung zu finden, als die vorhandenen sich als nicht tragbar zeigten, bzw. in schwere Konflikte führten. Aber man soll in solchen Fällen den Tatsachen lieber ins Auge schauen, und das Unvermögen, eine Lösung zu finden, zugeben, als Konstruktionen an die Stelle ernsthafter Erörterungen setzen.

[2] Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 2 (1929), 993 f.

[3] Soederblom 267 f. nach 234 f. nach Bundahischn 30; vgl. ebd. 268 die entsprechende Stelle nach Yašt 19, 95. Zur Datierung weise ich auf Christensen, Le premier homme 42 hin.

Hier ist das Fehlende nachgetragen: die Einzelkämpfe der guten mit den bösen Göttern, welche sich gegenseitig fällen; und zwar auch hier die sich „entsprechenden"; das Ende ist auch hier der „Brand".

Zu viele Einzelheiten decken sich, als daß man nicht annehmen müßte, daß in die Vǫluspá — im letzten — iranisches Gut eindrang. Daß, wenn die Seherin sich berühmt, sie wisse mehr als irgendeins, das richtig ist; sie ist „gelehrt" — und zwar in Dingen gelehrt, die für den nordgermanischen Menschen nicht zum Gemeingut seines Wissens, vielleicht bisher auch noch nicht zum besonderen, gehörten.

Ich habe damit der Vǫluspá den Žāmāsp-nāmak an die Seite gestellt. Für einen Zusammenhang der beiden spricht beider „Götterschlacht", spricht deutlicher noch die Wiederkehr des Žāmāsp-nāmak-Schlusses in den uns anders völlig rätselhaften Strophen der Vǫluspá en skamma, sprechen die oben erwähnten von Reitzenstein gewonnenen Parallelen, und spricht, das wollen wir nicht vergessen: daß sich ein Ausdruck des iranischen Gedichtes im nordgermanischen wiederfindet. Wenn alle anderen Parallelen fehlten, — der Umstand, daß dort «le temps du loup», hier „vargǫld" erscheint, zwingt meines Erachtens zu dem Schluß, daß zwischen beiden Dichtungen Zusammenhänge bestanden haben müssen.

Auch Reitzenstein ist zu dem Schluß gekommen. Aber ich will, bevor ich darauf einzugehen versuche, erst eine zweite eschatologische Dichtung einer Betrachtung unterwerfen. —

Das althochdeutsche Gedicht Muspilli beschreibt in dem uns überkommenen Stück drei Stationen eschatologischer Art: das Schicksal der Einzelseele nach dem Tode, den „Götterkampf" und Weltenbrand, und drittens „das jüngste Gericht". Aus seinem Gange fällt, wie diese Charakteristik bereits zeigt, der zweite Teil heraus; zwischen die Fragen, die von der Seele des Menschen handeln, schiebt sich ein „mythologisches" Gemälde. Ein Aufbau: Schicksal der Einzelseele nach dem Tode, der Seelen beim Gericht, erschiene klarer und rein im Sinn. Zu diesem Bedenken tritt die Erkenntnis des Philologen; er scheidet das Mittelstück als Einschub von den beiden andern.[1]

Von diesem Einschub, diesem den Gang der übrigen Handlung unterbrechenden Stück, soll nun im folgenden die Rede sein.

Ich lasse zunächst den Text selbst folgen:

> Daz hôrtih rahhôn dia uueroltrehtuuîson,
> daz sculi der antichristo mit Eliase pâgan.
> der uuarch ist kiuuâfanit: denne uuirdit untar in uuîc arhapan.
> khenfun sint sô kreftîc, diu kôsa ist sô mihhil.
> Elias strîtit pi den êuuîgon lîp,

---

[1] Baesecke, Muspilli, Sitzber. d. Kgl. preuß. Ak. d. W., Phil.-hist. Kl. 5 (1918) 414 ff.

uuili dên rehtkernôn daz rîhhi kistarkan:
pidiu scal imo helfan der himiles kiuualtit.
der antichristo stêt pi demo altfîante,
stêt pi demo Satanase, der inan varsenkan scal:
pidiu scal er in deru uuîcsteti uunt pivallan
enti in demo sinde sigalôs uuerdan.
doh uuânit des vilo gotmanno
daz Elias in demo uuîge aruuartit uuerde.
sô daz Eliases pluot in erda kitriufit,
sô inprinnant die pergâ, poum ni kistentit,
ênîhc in erdu, ahâ artruknênt,
muor varsuuilhit sih, suilizôt lougiu der himil,
mâno vallit, prinnit mittilagart,
stên ni kistentit. verit denne stûatago in lant,
verit mit diu vuiru viriho uuîsôn:
dâr ni mac denne mâk andremo helfan vora demo mûspille.
denne daz preita uuasal allaz varprinnit,
enti vuir enti luft iz allaz arfurpit,
uuâr ist denne diu marha, dâr man dâr eo mit sînêm mâgon piehc?
diu marha ist farprunnan, diu sêla stêt pidungan,
ni uueiz mit uuiu puaze: sô verit si za uuîze.

Oder in möglichst naher Übersetzung:

Das hörte ich die Philosophen sagen,
daß der Antichrist mit Elias kämpfen werde.
Der Böse ist gewaffnet. Dann wird unter ihnen der Kampf begonnen.
Die Kämpfer sind so stark. Die Sache ist so groß.
Elias streitet für das ewige Leben,
er will den Rechtliebenden das Reich sichern.
Deshalb wird ihm helfen, der des Himmels waltet.
Der Antichrist steht beim Erbfeinde,
steht beim Satan (der ihn zu sich in den Abgrund reißen wird).
Deshalb wird er (der Antichrist) auf der Kampfstätte verwundet
und auf seiner Kriegsfahrt sieglos werden. [fallen
Doch meinen das viele Gottesmänner,
daß Elias in dem Kampfe vernichtet werde.
Wenn des Elias Blut auf die Erde träuft,
so entbrennen die Berge; kein Baum bleibt
mehr auf der Erde stehen, die Wasser versiegen,
das Meer verzehrt sich, in Lohe verschwelt der Himmel,
der Mond fällt, der bewohnte Erdkreis brennt,
kein Stein bleibt stehen. Dann fährt der Sühnetag ins Land,
er fährt herein, um mit Feuer die Menschen heimzusuchen.
Da vermag keiner seinem Magen vor dem Muspille zu helfen.
Wenn der breite Wasen verbrennt,
und Feuer und Sturm fegen alles fort,
wo ist dann die Mark, um die man mit seinen Magen stritt?
Die Mark ist verbronnen. Die Seele steht bezwungen,
sie weiß nicht, wie sie es büße. So fährt sie hin zum Höllengrund.

Ich gehe bei der Besprechung dieses Stückes vom letzten Worte „uuîze“ aus. Uuîze wird von den Glossen mit „hellagrunt, vel tartarum“ wiedergegeben. Die Seele fährt zu uuîze, heißt also, sie fährt zur Hölle, in den Abgrund. Und zwar, weil sie nicht weiß, wie sie es büßen, wieder gutmachen kann. Die Möglichkeit der Buße, — die nichts mit dem uns heut geläufigen Sinn von Buße zu schaffen hat, die „Sühne, Entgelt, Wiedergutmachung“ heißt, — ist ihr mit diesem Tag genommen, obwohl es heut ihr Wille ist, zu büßen. (Das letzte muß man, als Unterton in diesem Satze schwingend, hören.) Und weiter: diu sêla stêt pidungan. Sie ist bezwungen. Aber was heißt bezwungen? In einem jüngsten Gericht der christlichen Welt wird nicht bezwungen, wird keine zwingende Gewalt gebraucht, steht keine Seele sozusagen wehrlos da. Weil in ihm die Idee des Wehrens, eines sich Widersetzens fehlt.

Aber das gehe einmal hin. Mir ist ein nächstes wichtiger. Was hier geschildert wird, der Sühnetag, der Tag des „jüngsten Gerichtes“, ist kein Gerichtstag. Sondern ein Tag des Machtspruches. Der einfachen Entscheidung. Gerichtet wird nicht; es wird gehandelt. Der letzte Tag der christlichen Dogmatik muß aber ein Gerichtstag sein, und es gibt keine christliche Darstellung des jüngsten Tages, welche auf diesen Zug verzichten könnte. — Man wende nicht ein, daß dieses Gericht im folgenden Abschnitt beschrieben wird. Denn dem ist zu entgegnen, daß dieses hier zur Betrachtung stehende Stück, — das schon aus äußeren Gründen als eingeschoben gilt[1], — mit einem folgenden nicht denkbar ist. Alles, was „möglich“ ist, ist schon geschehen: der große eschatologische Kampf, der Weltbrand, die Bannung des Bösen in die Hölle.

---

[1] Baesecke a. a. O. — Ich werde im folgenden darauf verzichten, dem Leser — auch nur im Aufriß — ein Bild des manichäischen Systems zu geben. Meine Ausführungen erfordern die Kenntnis etwa dessen, was H. H. Schaeder in seiner „Urform“ (s. u.) und Prosper Alfaric (s. u.) vortrugen, wohin ich für alles Weitere verwiesen haben will. Dabei sei eine grundsätzliche Bemerkung erlaubt. Mit Recht hat Schaeder, Urform 157 an Stelle des eklektisch-harmonistischen Verfahrens das analytische gesetzt und diese Forderung muß für alle religionsgeschichtliche Arbeit gelten. Aber nicht die geistige Entwicklung Manis, sondern der Inhalt des „Manichäismus“ an Mythologien, Symbolen, Bildern ist es, was der Volkskundler und Mythenforscher braucht, weil ihm nicht daran gelegen ist, wie jener Stifter wurde, sondern was die Gemeinde, das Volk hier fand, forttrug und dann als Baustein in neuem Hüttenbau verwertete. Dahinter steht freilich als zweite, entlegenere Etappe der Wunsch, zu einer Angabe dessen zu kommen, was der Manichäismus usw. hier, was er dort, was er heut, was er gestern lehrte und an Bildgut vermittelte, denn ein Wort wie „manichäisch-mandäische Balkanvölker des 8. Jahrh.“ sagt uns zu wenig, ist ein Begriff ohne rechten Inhalt. Ich möchte meinen, daß hier die Ketzergeschichte zu klareren Feststellungen kommen könnte.

Was bliebe denn noch für ein „Gericht", nachdem das letzte, die Vollziehung des Urteils vorweggenommen worden ist?

Man wird nach diesem allein sagen dürfen: wir haben hier ein „jüngstes Gericht", aber kein jüngstes Gericht der christlichen Dogmatik, sondern ein jüngstes Gericht, in welchem die Seele ohne Verhandlung und ohne Gerichtsakt dem Ort der Strafe überwiesen wird. Wir haben eine Eschatologie vor uns, eine nicht-christliche Eschatologie, die aber vollkommen in sich geschlossen steht, — und deren Herkunft nun zu ermitteln ist.

Beginnen wir wieder mit dem letzten Akt. Das gleiche Verfahren, die gleiche Haltung gegen die ausgestoßenen Seelen wie hier wird nach dem Glauben der manichäischen Welt, — ich will das Nichtvorhandensein des Punktes in andern Systemen nicht erst erweisen, — am letzten Tag beobachtet werden. Die Acta Archelai (10) lehren: Jemand, der Lügengeistern glaubt und nicht die Weisheit oder Lehre des Gesandten annimmt, stirbt für immer und wird (am letzten Tage) deshalb in die Hölle geworfen werden.[1] Titus von Bostra gibt nach den Kephalaia Manis dies als die letzten Phasen des Weltgeschehens an: Nachdem durch die Materie der göttliche Funke gebunden ist, beginnt das Ringen um seine Befreiung zwischen ihr und Gott. Als die Materie sieht, daß ihr die Seele des Menschen nach und nach entwunden wird, will sie sie durch die Bande des Fleisches binden. Damit verzögert die Materie den göttlichen Triumph und Sieg. Am Ende aber wird sie von Gott besiegt. Aus den Höhen, in denen er thront, stürzt er immer von neuem wieder und unaufhörlich ihre Trümmer in die Unterwelten, die er mit ihnen füllt. Eines Tages verschließt er dann endgültig die Bösen in die feurige Hölle.[2] Ebenso lehrt Theodoret von Cyrrhus: Wenn die Befreiung der göttlichen Teile aus der Gefangenschaft der Materie beendet sein wird, wird die verworfene Materie eine Hülle bilden, in der alle ihre Teile, ohne daß sich das je mildert, brennen. Demselben Feuer werden die Seelen der Bösen unterworfen.[3] (In der Bemerkung, daß sich dieses Feuer niemals mildert, liegt unausgesprochen, was übrigens auch andere Zusammenhänge lehren, daß an dem Tage keine Buße mehr möglich sei.) Wir haben im Manichäischen also als „jüngsten Tag" die Aufrichtung der Hölle, den Sturz der Bösen in sie, ohne daß ein „Gericht" im Sinne unseres Wortes „Gericht" stattfand.[4]

---

[1] Prosper Alfaric, Les écritures manichéennes 2 (1918) 141. Vgl. auch Gillis P:son Wetter, Φῶς 1915 (Skrifter utgifna af K. Humanistika Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 17, 1), 111 N. 1; 112. 113.

[2] Prosper Alfaric 2 (1918) 25. [3] ebd. 2, 26.

[4] Hier scheint Iranisches überkommen zu sein. Nach Zarathustras Glauben werden „die daevas und die drug-Genossen beim Endgericht nicht vernichtet,

Aber wir haben in unserm Text noch mehr. Es ist von einem Brand die Rede und als die Folge des Brandes „diu sêla stêt pidungan". Bezwungen vom Brande, — geht das allein auf das Verbrennen, das Unterliegen des schwachen Menschen in diesem von der Gottheit gewollten Brande? Und warum ist dann die Seele, nicht der Leib bezwungen, — da doch allein von äußeren Umständen und Wirkungen die Rede ist? Kann überhaupt die Seele von einem Brand bezwungen sein? Man wird antworten: Hölle, Fegefeuer. — Ja, aber von einer Hölle ist hier nicht die Rede, es handelt sich um einen Brand, der vor dem Sturz der Bösen in die Hölle liegt. Vom Fegefeuer wissen die Deutschen jener Zeit noch nichts.

Was kann die Seele zwingen? Kein äußerer Brand, und wäre er auch ein Weltenbrand. Wohl aber zwingt sie ein Brand, das ist das Scheide-, Prüfungsfeuer, in welchem ihr Wert und ihre Bewährung festzustellen ist. Wie, wenn der Brand ein solches Prüfungsfeuer wäre, wie es uns wieder aus manichäischen und letztlich iranischen Quellen überliefert ist? In einem manichäischen Traktat von Touen Houang heißt es: L'envoyé de la Lumière bienfaisante est comparable à l'orfèvre; quant au Yi-lieou-eul-yun-ni (Seele), il est comme le minerai d'or; et quant au démon affamé, c'est le feu violent qui fond les cinq corps divisés et qui les fait devenir purs.[1] Ein Prüfungsfeuer, das die Seele, den Teil des göttlichen „Lichtes", der noch an die Materie gebunden ist, ausschmelzt und das von den fünf göttlichen „Geschlechtern" (Fihrist), Söhnen (Theodoret), leuchtenden Körpern (Traktat von Touen Houang), das sind die göttlichen, an die materiellen Teile gebundenen Hälften der Elemente[2] — das von den Elementen, der elementarischen Welt ausgeht. Man kann auch hier an unser Gedicht erinnern, in welchem die „Elemente" brennen, vielmehr die Elemente, die in und an die Erde und die Materie gebunden sind, von welcher Mani nach dem Fihrist erklärte: Die Erde der Finsternis starrt von Tiefen, Abgründen, Durchschnitten, Schichten, Dämmen, Sümpfen, zerstreuten, in Äste auslaufenden, mit dichten Wal-

---

sondern für ewig in die Hölle eingeschlossen". Diese Hölle, die wohl aus der alten mythischen Vorstellung von der Unterwelt entstanden ist, lag für den Propheten unter der Erde, denn sie ist ‚Finsternis'": Aug. Freiherr v. Gall, *Βασιλεία τοῦ ϑεοῦ* (1926) 339 ff.; Peuckert bei Bächtold-Stäubli 4, 891; Paul Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde (1934) 312, 313 ff.

[1] Éd. Chavannes et P. Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine. In: Journal asiatique X. série, tome XVIII (1911) 537 f. — Ich sehe dabei wohl den Zusammenhang, in welchem im Muspilli, in welchem im Traktat von T. H., das Bild erscheint; da es sich aber um ein „Bild", nicht einen „Gedankengang" handelt, ergibt sich die Berechtigung, es zu verwerten.

[2] ebd. 520: Les «cinq fils lumineux» seraient naturellement les cinq éléments; vgl. Fihrist bei Gustav Flügel, Mani (1862) 88 f.

dungen angefüllten Erdstrecken, Quellen. — Und er beschreibt den „Abgrund", in dem staubige Erde, die Elemente des Feuers, die dicken finstern Elemente des Windes und die Elemente des schweren Wassers sich befinden.[1] Die Erde mit Bergen, Wasen und Baum und Stein, das Wasser zusamt dem Meer, die Luft (himil), — die Dinge, die Mani hier aufzählte, als „Finsternisgestalt" der Elemente beschrieb, das sind die im Muspilli aufgezählten. — Und dieses letzte Feuer, es ist das Prüfungsfeuer der alten iranischen Welt[2], das als das endliche Reinigungsfeuer uns auch im Manichäischen begegnet, in einem Fragment aus Turfan ebenso[3] wie im Fihrist: ... und es lodert ein Feuer auf und frißt sich fort in diesen wirren Dingen und hört nicht eher auf zu brennen, bis das, was sich in ihnen noch von Licht befindet, aufgelöst ist.[4] Endlich hat Schahrastânî[5] dies Reinigungs- und Läuterungsfeuer. — Betrachtet man nach diesem noch einmal das Muspilli, dann wird es deutlich, daß es auch hier um einen Läuterungsbrand gegangen ist; herausgeläutert sind die Guten, geblieben die „pidungan stêt", die Seele, und die nun ohne Gericht zur Hölle fährt. Denn das Versagen in diesem Feuer, das ist hier das Gericht.

Ich habe meine Deutung an das bis jetzt nicht weiter hervorgehobene Wörtchen „sêla" gebunden. Weil von der Seele gesagt wird, sie stehe pidungan, und weil sie schnell zur Hölle fährt, deutete ich auch den Brand als Läuterungs-, Prüfungsbrand. Wird aber nicht gesagt, daß der stûatago ins Land fährt, um die Menschen mit Feuer heimzusuchen und wird nicht weiter ausgesprochen, daß keiner seinem Magen zu helfen vermag? Mit andern Worten: Das Feuer gilt dann allen. Aber, und deshalb komme ich noch einmal darauf zurück, es brennt und läutert

---

[1] Eine Umordnung — nebenbei ist übrigens keine Aufzählung der fünf Elemente beabsichtigt — mußte sich ergeben, wenn die Lehre in deutsche Verhältnisse eintrat. Ein Element „Glutwind" (Flügel, Mani 88) war z. B. hier sinnlos.

[2] Aug. Freiherr v. Gall, *Βασιλεία τοῦ θεοῦ*, 81 f., 104 f., 224; Peuckert bei Bächtold-Stäubli 2, 993, 4, 889 f.; Volz, Eschatologie der jüd. Gemeinde 318 f.; vgl. dazu Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 139.

[3] Das große Feuer: F. W. K. Müller, Handschriftl. Reste 19 f.; vgl. Alfaric 2, 52; Schaeder, Urform 116 N. 2 in bezug auf Chavannes et Pelliot 330.

[4] Flügel, Mani 90; Chavannes et Pelliot im Journal asiatique 18 (1911), 530 N. 2. Vgl. zu diesem Weltbrand: „Bei Mani ist die Vorstellung des Weltbrandes noch voll erhalten; wie in der Vǫluspá fallen dabei die Sterne vom Himmel, weil dessen Wölbung einbricht": Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 140; nach Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium 25. Dieselben Weltbrandschilderungen wie der Fihrist haben Acta disputationis und Epiphanias: Flügel 235; vgl. auch Polotsky, Manichäische Studien. In: Le Muséon 46 (1933), 260, Anm. 13.

[5] Flügel, Mani 235.

alle, aber es zwingt nicht alle. Das deutlich zu machen, zitiere ich wieder Mani nach dem Fihrist.[1] Er spricht vom Zustand des Menschen nach dem Tode. Die Seele des Wahrhaftigen steigt auf zum Licht; „sein Körper bleibt alsdann liegen, damit ihm die Sonne, der Mond und die Lichtgötter die Kräfte, das ist das Wasser, das Feuer und den sanften Lufthauch entziehen, und er erhebt sich zur Sonne und wird ein Gott. Der Rest seines Körpers aber, der ganz Finsternis ist, wird in die Hölle geworfen." Vom Bösen aber heißt es ebenda, er werde in die Hölle geworfen mitsamt der Welt. Er, das ist seine Seele. Der Leib und was mit ihm geschieht, ist ohne Belang. Deshalb auch steht in unserm Gedicht kein Wort vom Brand und von den Leiden, welche der Brand dem Menschen bringt; diu sêla stêt pidungan, — das ist hier das Entscheidende.

Gewissermaßen das, was wir damit aus dem Muspilli gewonnen haben, zusammenfassend, mag stehen, was auch die Acta Archelai über die letzten Zeiten wissen: „Gekommen bin ich (scil. Mani); denn schon ist der Weltuntergang da und mit euch, ihr Menschen, ist es infolge eurer Vergehungen zu Ende ... Selig, der mich jetzt anbetet; auf die anderen alle werde ich ewiges Feuer werfen, auf Städte und Länder." Und er fährt fort, damit erläuternd, was das Muspilli lehrt: „ni uueiz mit uuiu puaze": „Und diejenigen Menschen, die ihre Strafen nicht kennen, werden umsonst anderen Sinnes werden und stöhnen; die mir folgen, werde ich zur Ewigkeit bewahren."[2] Die Seele weiß nun nicht, wie sie es bessern, wieder gutmachen soll, einmal war ihr dafür Gelegenheit gegeben; sie hat die Zeit vorüberfließen lassen; nun ist es zu spät, umsonst wird sie jetzt anderen Sinnes. „Selig ist, der mich jetzt anbetet." Der Satz, der ebensogut in einer christlichen Endzeitschilderung gestanden haben könnte, fügt sich damit in die charakteristisch manichäischen Sätze, bei denen er steht, und rundet das Bild.

Ein zweites an diesem Einschub scheint mir seltsam und ist noch nicht gedeutet. Es war bisher ein Anstoß, daß vor dem letzten Ende ein Kampf geschehen soll, der zwischen Elias und dem Antichrist statthat. Wir wissen aus keinem andern Beleg, allein aus unserm Gedicht, von diesem Kampf. Und haben es erst recht nicht deuten können, daß dann der Antichrist, also der Böse, Elias, den Vertreter des guten Prinzips, verwunden wird, so daß von dessen Blut die Erde entbrennt. Das Umgekehrte erschiene sinngemäß. Das führte zu manchem gezwungenen Deutungsversuch, so daß, um nur ein Beispiel anzuführen, ich 1927 durch neue Lesungen

---

[1] Flügel, Mani 100. 101; vgl. Chavannes et Pelliot 534 f.
[2] Gillis P:son Wetter, Φῶς 112 f.

und Textaufteilungen den „singgemäßen“ Text gewinnen wollte.[1] — Es zeigt sich heute, daß dieser Versuch zu einem falschen Ergebnis führte. Daß wir mit einer getreuen Überlieferung zu rechnen haben, das lehrt uns eine Betrachtung der mündlichen Überlieferung und ihre mit den von uns gewonnenen Ergebnissen vorgenommene Interpretation.

Wir haben die folgenden Belege:

Aus Südost-Makedonien: L'Antéchrist et le Jugement dernier. Les Juifs, jusqu'à ce jour, tiennent quarante filles au pays de Cham (Damas), et ils les nourissent de sucre, pour que l'une d'elles enfante. De l'une d'elles naîtra l'Antéchrist: il naîtra de l'une d'elles, et il tuera tous les tsars; Saint Élie descendra du ciel: il se battra avec lui; trois gouttes de son sang (de Saint Élie!) tomberont à terre, et quarante gerbes de flammes s'élèveront; et le feu sera dans la terre, au-dessus et au-dessous d'elle.[2]

Von den Rumänen aus dem siebenbürgischen Harbachtale: Ilie Proroc ist einer der gefährlichsten Heiligen. Sein Tag fällt auf den 20. Juli. Die Kirche und auch das Volk feiert ihn. Ilie oder Elias bringt, wenn er böse ist, schwere Ungewitter mit Hagel und Feuer, und zwar weil er und auch die Menschen auf seinen Namenstag vergaßen. Er fragte bei Gott an, wann sein Tag sei? Gott sagte, er sei noch lange nicht. Als er dann wieder fragte, war er schon lange vorüber. Gott sagte ihm ihn darum nicht, damit er nicht Feuer und Hagel auf die Erde schütte, denn auf seinem Wagen fährt er immer mit Feuer.

Andere sagen, der Donner habe einen andern Grund. Als Elias von den Soldaten heimkehrte, begegnete ihm Juda und sagte, seine Frau sei ihm untreu geworden. Er wurde zornig, nahm den Säbel und lief heim. Zu Hause fand er im ersten Zimmer einen Mann und eine Frau, und ohne sie anzusehen, hieb er ihnen in seiner Wut die Köpfe ab. Im zweiten Zimmer fand er seine Frau bei seiner Schwester und sie dachte an keine Untreue. Er hatte seinen Vater und seine Mutter getötet. Hierüber fast wahnsinnig lief er hinter Juda her und läuft noch immer. Juda will sich nicht fangen lassen, und so laufen sie in den Wolken hintereinander und verursachen dadurch Feuer und Blitz.

Zur Strafe, weil er seine Eltern getötet, darf er nicht sterben, leben kann er auch nicht, darum läuft er nur in den Wolken herum, bis der „Antichrist“ — Widerchrist — mit Feuer kommt, dann geht die Welt unter und Elias ist erlöst.[3]

Bei den Russen: Eine Parallele zum Muspilli . . . „verdanken wir Veselovskij, Razyskanija vŭ oblasti duchovnago sticha VIII 343 in den Zapiski der Petersburger Akademie vom Jahre 1883. In einem russischen, bei Bezsonovŭ in seinen Kaljeki perechožie II Nr. 483 gedruckten Liede wird prophezeit, daß der Antichrist mit seinem Zepter Elias auf den kleinen Finger schlagen wird. Dann tropft das Blut des Propheten auf die feuchte Erde; Mutter Erde wird

[1] Peuckert in Bächtold-Stäublis Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens I (1927), 494 f.

[2] André Mazon, Contes slaves de la Macédonie sud-occidentale 1923, 69. Vgl. ebd. 159 f.

[3] Pauline Schullerus, Rumänische Märchen aus dem mittleren Harbachtale: Archiv d. Ver. f. siebenbürgische Landeskunde N. F. 33 (1905), 372.



dadurch entbrennen und sechzig Ellen hoch die Flamme von ihr aufsteigen. Darauf kommt das jüngste Gericht. Ähnlich berichten auch Nr. 481. 482".[1]

Wir haben mithin im östlichen Europa den Mythus von Elias, durch dessen Unterliegen der Weltenbrand ausbricht, ganz rein in Rußland und im südwestlichen Makedonien, verzerrt bei den Rumänen. Denn das darf wohl als eine hierher gehörige Überlieferung angenommen werden, was da vom Kampf des Antichrists gegen Elias und von dem Brande als Folge dieses Kampfes berichtet wird. Elias ist, das zeigen diese Überlieferungen, der, der das Feuer auf die Erde wirft; wenn es im letzten Satz dagegen heißt, der Antichrist erscheine mit dem Feuer, dann wird man — aus dem Umstand heraus, daß dieser Glaube in den Elias-Sagenkomplex gebunden ist, — annehmen müssen, es handle sich um eine bloße Verwechslung in den Namen.

Man wird nicht gut behaupten können, daß diese Sagen untereinander nicht in irgendeiner näheren Beziehung ständen. Was aber für eine Beziehung ist anzunehmen, die Rußland, Südwestmakedonien, das siebenbürgische Rumänien und schließlich Bayern doch als Ort, wo das Muspilli uns begegnet, — die diese Orte in einen vernünftigen Zusammenhang zu bringen erlaubte? Genügt, wenn man hier „slavisch" sagt? — Wie ein tartarischer Beleg, auf den ich gleich zu sprechen kommen werde, erweist, noch nicht. Dann also ist wohl, zunächst rein geographisch, ein Ausgangspunkt zu setzen, von dem aus alle Orte erreichbar sind, kulturgeschichtlich erreichbar sind. Vergegenwärtigt man sich die Situation auf einer Karte, dann scheint es so, als ob von einem Zentrum auf dem Balkan aus „Ideen" nach allen Seiten strahlen. Und so, wie sie Rumänien, Rußland treffen, auch Bayern einmal treffen konnten.

Wie aber hat dieses Zentrum ausgesehen?

Bei den Altaiern gibt es ein Lied vom Ende der Welt, das erst den physischen und moralischen Niedergang beschreibt. Es schließt:

> Darauf des Erlik Helden
> Karasch und Kerei
> werden aus der Erde emporsteigen,
> wenn sie aus der Erde emporgestiegen sind
> werden des Ulgän Helden,
> Mandy-Schire und Mai-Tere,
> um mit jenen zu kämpfen,
> vom Himmel herabsteigen.
> Vom Blute des Mai-Tere
> wird die Erde im Feuer brennen.
> So wird das Ende der Welt sein.[2]

[1] R. Heinzel zu Joh. Kelle, Geschichte d. deutschen Literatur 1892: Ztschr. f. d. österreichischen Gymnasien 43 (1892), 748.

[2] W. Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens. 1 (1866), 185—188; das zitierte Stück: 188, V. 77ff.

In einem Liede der Kirgisen, das zwar mohammedanische Färbung hat, aber doch einen älteren Einschlag noch erkennen läßt, heißt es:

> Der Antichrist wird kommen, den Glauben vernichten,
> von seinem Schwerte wird Blut herabtröpfeln . . .

und es wird weiter beschrieben, wie er den Helden der Guten, den Madü, schwer bedrängt.[1] Es scheint mir doch, als klinge auch hier die alte Legende vom Kampf mit dem Elias durch. Sie findet sich also, einmal sicher, einmal mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, bei innerasiatischen Völkern.

Wie läßt sich das mit dem vorhin gewonnenen Ergebnis in irgendeinen Zusammenhang vereinen? Ein Weg, der über Rußland ging, erscheint hier nicht wahrscheinlich, dazu lebt die Legende im Russischen nicht stark genug. Vom Balkan selbst —? Wie sollte sie da gegangen sein? — Nun aber zeigt das zweite, kirgisische Gedicht unter dem christlichen und mohammedanischen noch ältere, und zwar iranische Spuren. Sie darzulegen führt hier zu weit, — ist auch nicht not, nachdem bereits R. Reitzenstein bemerkte: „Jeder Einzelzug der Erzählung (scil. von einer Teilung der Herrschaft zwischen Gott und dem Teufel) läßt sich hier aus den heiligen Texten der Manichäer und der ihnen nahestehenden Mandäer belegen, und wenn Olrik noch staunen mußte, daß die Erzählung leicht umgestaltet in den Heldenliedern der heidnischen Tartaren wiederkehrt, so wissen wir jetzt, daß diese türkischen Stämme im achten und neunten Jahrhundert den Manichäismus angenommen hatten."[2] Und es liegt diesen slavischen Volksüberlieferungen der Manichäismus, freilich in der Form, die wir in den türkischen, soghdischen Quellen finden, nämlich dem „Zervanismus angenähert", zugrunde.[3] — Es bleibt nach diesem nur ein Schluß. Wir finden die Eliaslegende, wie ich sie nennen will, unter den türkischen Völkern Südsibiriens, die Manichäer waren; wir haben für sie ein Zentrum auf dem Balkan ausgemacht, von dem sie in verschiedene Richtungen strahlte, und wissen, daß im achten Jahrhundert dort Manichäer angesiedelt waren, wie Manichäer im armenischen Gebiet gesessen haben. Von ihnen muß, wenn überhaupt aus einer geographischen Lagerung etwas zu schließen ist, sich die Eliaslegende ausgebreitet haben; aus manichäischem Gebiet muß sie, die Donau hinauf, nach Deutschland eingedrungen sein.

Ein geographischer Schluß. Ist er genug —?

---

[1] Ebd. 3 (1870), 819; es sind die beiden Stellen, auf die auch Heinzel (s. o.) 748 hinwies.

[2] Reitzenstein 167; vgl. auch H. H. Schaeder in RGG. [2]3, 1970 f.

[3] Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 188; vgl. ebd. 192. 196. Über den Zervanismus s. Christensen, Le premier homme 1, 50, Anm. 2; 2, 173.

Vielleicht läßt sich ihm ein historischer Beleg zur Seite rücken. Auch die Katharer lehren: „Als Satan die Engel verführt hatte, kam es zwischen ihm und dem Erzengel Michael zu dem in der Apokalypse beschriebenen Kampfe; das vergossene Blut schwoll empor bis zu den Zäumen der Pferde und ergoß sich 1600 Stadien weit. Satan aber wurde besiegt und die Opfer seiner List wurden mit ihm aus dem Himmel ausgestoßen.“ [1] — Diese Legende weist, wie man sieht, entscheidende Momente der vorigen auf. Wieder berichtet sie den Kampf des bösen Dämons gegen den Auserwählten Gottes, den endlichen Sturz des bösen; wieder wird hier erzählt, daß einer der Kämpfenden verwundet wurde, und daß sein Blut zur Erde niedertroff. Unsere aus ihrer geographischen Lagerung den Manichäern zugeschriebene Legende erscheint bei den Katharern. Bei den Katharern, das heißt den Nachfolgern und Erben jener mandäisch-manichäischen Sekten, die auf dem Balkan saßen.

Wie aber erzählten diese sie? —

Wir wissen es heute nicht. Zu vieles ist verloren [2], als daß wir alles finden könnten, was einmal manichäisches Gut gewesen ist. Allein ein erster Schritt ist uns erlaubt. Unter den türkischen Manichaica aus Chotscho findet sich auch ein Blatt T. M. 180 mit diesem Text:

> . . . . . zwei . . . .
> . . . jener wird finden (sein ?) . . . . .
> . . Mithra auf der Erde (oder: auf der Erde des Mithra)
> wir dieses ? ?, jenes (?) . . . . .
> wir, sagen sie — — Das Gesetz und Wesen (?) jenes
> ist der Kampf — — Jenes Dämonen-
> sohnes Kennzeichen und Reittier
> wird (ein) Stier sein — — Auf dieser Welt durchaus
> solchen Trug, List, Zauberei und Hexenkunst
> gibt es nicht, die er nicht vermöge! Mit (für) des Dämonen
> Kraft alles wird er vermögen! Also
> . . . . dem ganzen Volke und dem Gesetzeslehrer
> . . . Gottes Sohn, Mithra der Burχan,
> wird kommen, sagend . . . . .
> . . der wahre (oder: des wahren) Gottes Sohn bin ich, ich . . .
> . . . . das Reich und das Volk . . . . .
> . . . . electus . . . .
>
> Rückseite.
>
> . . . dem electus . . . . .
> . . . ihrer groß // . . . .
> . . . wird ein electus werden. An den göttlichen

---

[1] Ignaz v. Döllinger, Beiträge z. Sektengeschichte d. Mittelalters 1 (1897), 137. Vgl. auch v. Döllinger, Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer (1890), 79.

[2] Das wird oft festgestellt: Alfaric I, Préface II: «Cette littérature sacrée n'existe plus»; Cumont 83.

(Burχan(?)) zu glauben wird er das Glück und
Heil gefunden haben. Darauf
jener Dämonensohn, der falsche Mithra,
zu jenem electus wird er sprechen:
Seit dieser Zeit seid ihr hoffend gewesen,
sagend, Gottes Sohn, Mithra der Burχan
wird kommen — — Jetzt ich, ich bin
der wahre Sohn Gottes, das ganze Volk (??)
...... hat versammelt; Verehrung (?)
mir sollt ihr darbringen! An mich sollt ihr glauben
und mich den wahren Mithra nennen!
Den Götterhimmel, ich des wahren Gottes
(Sohn) .... jener Mani (??) ......[1]

Was diese Fragmente schildern, das ist ein Stück aus der Geschichte des „Antichrists", wenn wir ein uns bekannteres Wort einsetzen wollen: die Art, in welcher er sich zeigt, sein Trug und seine Zauberei, die Auseinandersetzung mit dem electus Gottes.[2] Dieser electus ist in der abendländischen Lehre in einer zwiefachen Gestalt vorhanden; einmal als die Gerechten Enoch und Elias, die gegen den Antichrist auftreten und die er töten läßt[3], dann aber als Michael, der wider ihn streitet und ihn fällt. Das manichäische Fragment, das nur einen Gegner kennt, hat demnach mit der abendländischen Überlieferung nichts gemein.[4] Wohl aber mit einer weiteren morgenländischen, die uns Lactanz bewahrte. In Institutiones VII 17, 2 spricht er von einem „rex orietur e Syria, malo spiritu genitus, eversor ac perditor generis humani ... taeterrimus ... quidem et ipse, sed mendaciorum propheta, et se ipsum constituet ac vocabit deum, se coli iubebit ut dei filium. Et dabitur ei potestas, ut faciat signa et prodigia. Sein Gegner ist ein großer Prophet; er überwindet ihn, tötet ihn und läßt den Leichnam unbegraben hinwerfen."[5] In dieser letzten Äußerung sehen wir ein Hinüberlenken zur abendlän-

[1] A. von Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho II (Abhdlg. d. Preuß. Akademie d. Wissenschaften 1919, Phil.-hist. Kl. Nr. 3), 5 f. Diese nordiranischen oder Turfantexte gehören zur „westlichen" Überlieferung: C. Schmidt und H. J. Golotsky, Ein Manifund in Ägypten (Sitzber. d Berl. Akad. 1933, H. 1), 80.

[2] Peuckert, Antichrist, bei Bächtold-Stäubli, HWb. d. deutsch. Aberglaubens 1 (1927), 479—502.

[3] Wenn Siebs (Wolf v. Unwerth u. Theodor Siebs, Geschichte d. deutschen Literatur bis zur Mitte des 11. Jahrh., 1920, 157) schreibt· „zum Ereignis der letzten Dinge ist nach christlicher Anschauung der Kampf des Elias mit dem Antichrist notwendig", so irrt er (vgl. Peuckert bei Bächtold-Stäubli 1, 479 ff.), wenn er nicht die Widerlegung der Predigten, das widerstandslose Abschlachten des Elias und Enoch als Kampf bezeichnen will.

[4] Schaeder hat gegen die Deutung des Textes auf den Antichrist, die Reitzenstein zuerst vorgetragen hat (in Urform 103 N. 2), Einwendungen erhoben; dagegen hält Reitzenstein (Weltuntergangsvorstellungen 146 N. 4) an ihr fest.

[5] Reitzenstein-Schaeder 50.

dischen Antichristvorstellung; sonst aber stehen hier Lactanz und jenes manichäische Fragment zusammen und allein; sie haben im europäischen Westen nur einen Text, der sich zu ihnen stellen läßt, — in dem wie hier davon die Rede ist, daß Gottes Prophet (Elias) vom Antichrist getötet wird, — in unserm Gedicht Muspilli. Nun hat R. Reitzenstein bereits Lactanz unter die Schriftsteller gereiht, die Manichäisches enthalten.[1] Wir haben den direkten manichäischen Beleg. Wir wissen, daß jener Eliastext auf eine manichäische oder mandäische Quelle weist[2], — wenn eine geographische Lagerung wie ein historisches Zeugnis überhaupt je zu einem Schluß berechtigt, — und dürfen nach alledem annehmen, daß wir in den hier aufgewiesenen Fragmenten Stücke des Mythus haben, den uns die mündliche Überlieferung und das Muspilli bewahrten, und der einmal damit geendet haben muß, daß aus dem Blute des gefällten Propheten die Erde entbrennt.[3]

Vers 57 unserer Dichtung lautet: dâr ni mac denne mâk andremo helfan vora demo mûspille, keiner kann seinen Magen vor dem mûspille helfen. Wer ist mûspille? — Wir wissen es nicht. Siebs sagt: „Eine

---

[1] Vgl. ebd.

[2] Ob hinter ihnen als letztes eine iranische Quelle steht, das mag ein Kenner dieser Religionen entscheiden. Bousset, Gnosis 344 schreibt jedenfalls: „Eigentümlich (direkt persisch) ist im manichäischen System die scharfe Betonung der vorübergehenden Niederlage des Aeons der Lichtwelt im Kampf mit der Finsternis."

[3] Ob hinter dieser für den Manichäismus der Balkanländer erschlossenen Legende eine ältere „Volkslegende" steht — der Manichäismus verarbeitete nach Cumont 68. 72 dergleichen gern, — ob in A. v. Le Coq's „manichäisch-uigurischem Fragment aus Idiqut-Schahri" (Sitzungsberichte d. Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1908, 398 ff.), wie ich vermuten möchte, Erinnerungen an die Antichrist-Legende stecken, oder was sonst für unsere Eliaslegende verantwortlich zu machen ist, das zu untersuchen, führte an diesem Ort zu weit. Der Volkskundler und Germanist weiß wohl, wo seine Grenzen liegen, und daß er, nachdem er das Augenmerk der Forschung auf diese Dinge gerichtet hat, abtreten muß, um den zuständigen Kennern die weitere Erörterung zu überlassen. Doch möchte ich nicht unterlassen, zum „Fehlen" der Vorlage zu zitieren, was Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 189 N. 2 sagt: „Wir sollten endlich aufhören, vom Manichäismus oder Zarathustrismus eine volle Einheit der Systeme zu verlangen; sie haben sie trotz ihrer, ja vielleicht wegen ihrer entwickelten Theologie so wenig gehabt wie das Christentum." — Ob, was ich ebenso wenig entscheiden kann, und was ich nur als eine Möglichkeit, ihm nachzugehen, bemerken möchte, eine der in der Antichrist-Legende häufigen Verwechslungen zwischen Elias und Enoch stattgefunden hat, und nun Elias an Stelle jenes von der Materie, das ist nach Titus von Bostra dem bösen Dämon, niedergekämpften „Urmenschen" steht, — Bousset, Gnosis 203. 160 ff. hat dazu viel Material zusammengetragen, — das wird vielleicht auch einmal zu erwägen sein.

genügende etymologische Erklärung gibt es bis jetzt nicht".[1] Und Gustav Neckel in bezug auf dieses Gedicht: „Wer ist also Muspilli? Offenbar ein Wesen oder ein Ding, das imstande ist, die Menschen, auch die stärksten Kriegerscharen, zu vernichten ohne die Möglichkeit einer Gegenwehr"[2], und „Alle unsere Quellen, nordische wie deutsche, ziehen über den Begriff Muspell einen Schleier: wir sehen nirgends ganz klar, wer oder was Muspell eigentlich ist. Auch die Etymologie hilft uns nicht."[3]

Nun können wir aber zweierlei Besonderes feststellen. Zuerst, daß Snorri in der „jüngeren Edda" mit Múspellz heimr oder Múspell die südliche Feuerwelt bezeichnet[4], und daß zu diesem Feuer eine bestimmte Assoziation vorhanden ist; Neckel erklärt: „Wir dürfen uns die Muspellssöhne, die über den Dunkelwald reiten, ebenso als Feuerdämonen, Feuer tragende Reiter denken wie den Surt, ein Bild, das durch den 'Dunkelwald' (myrkviđr) ohnehin nahegelegt wird, um so mehr, als das Feuer, gegen das Freys Roß den Skírnír tragen soll, in der Skírnísmál die 'dunkle Waberlohe' (myrkvan vafrloga) heißt und auch angelsächsische und deutsche stabreimende Gedichte die Assoziation zwischen 'Feuer' und 'dunkel' kennen; eben diese Gedankenverbindung wird an dem Stabreim Muspell-Myrkviđr beteiligt sein."[5] Ein dunkles Feuer, das will sich also hier ergeben, und ein verheerendes Feuer, das aus dem Süden kommt, ein „Böses", das aus dem Süden kommt.

Sind das derart geläufige Anschauungen, daß man bisher an ihnen vorbei gegangen ist? Ich glaube nicht. Wo kommen sie aber her?

Der Süden als der Ort des Bösen. — In allen älteren religiösen Systemen hat einzig die mandäisch-manichäische Welt, dem Babylonischen folgend[6], den Norden als die gute, den Süden als die böse Gegend. Der Fihrist teilte die Erde in vier Viertel, von denen drei, der Norden, Osten und Westen Gebiete Gottes, der Süden aber das der bösen Geister ist.[7] Severus von Antiochien wie Theodoret berichten, daß die Manichäer das Gute und das Böse mit zwei Bäumen verglichen; der erste wuchs im Norden und den zwei andern Himmelsgegenden, der letztere im Süden.[8] Bîrûnî berichtet, daß sich die Manichäer in ihren Gebeten dem nördlichen Pol zukehren[9]; man kann daraus entnehmen, daß sie den Norden

[1] Unwerth-Siebs 157 N. 1.

[2] Gustav Neckel, Studien zu den germanischen Dichtungen vom Weltuntergang (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1918 H. 7), 28.

[3] Ebd. 36. [4] Ebd. 24. [5] Ebd. 27.

[6] Cumont 164; vgl auch Gustav Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina I 1 (1928), 109, nach b. Gitt. 31ᵇ.

[7] Alfaric 1, 39; dagegen Cumont 100, wo nur drei Regionen vorhanden sind.

[8] Theodoret: Alfaric 2, 25; Severus: ebd. 2, 27. [9] Alfaric 2, 121.

für die gute und damit den Süden für die böse Gegend halten. Abû 'lfaradsch, Historia dynastiarum bemerkt ausdrücklich, daß nach der gegenseitigen Vermischung und dem erfolgten Siege des guten Prinzipes das Böse sich nach der Südseite zurückgezogen habe, um sich daselbst eine Welt zu schaffen und über dieselbe zu herrschen.[1] Ähnliches wissen wir von den Mandäern. Das 6. Stück im 12. Buch der Rechten Ginza sagt: „Außerhalb der Lichterde nach unten, außerhalb der Erde Tibil nach Süden liegt jene Welt der Finsternis ... Aus dem schwarzen Wasser wurde der König der Finsternis durch seine eigene böse Natur gebildet und kam heraus. Er wurde groß, mächtig und gewaltig, er rief hervor und verbreitete tausend mal tausend böse Geschlechter ohne Ende und zehntausend mal zehntausend häßliche Geschöpfe ohne Zahl. Die Finsternis wurde groß und weit durch die Dämonen: Dews, Genien, Geister, Hmurthas, Liliths, Tempel- und Kapellengeister, Götzen, Archonten, Engel, Vampire usw. usw.[2]

Der Süden, die Materie, die Welt, ist eine dunkle Welt. Und zugleich eine Welt des Feuers.[3] „Feuer" und „finster" kennzeichnen sie. Wieder ist für die Manichäer die 133. Homilie des Severus von Antiochien zu zitieren. „In der Lichtwelt gibt es kein brennendes Feuer", heißt es bei ihm[4], also gehört es der dunklen an, ist die gegebene Folgerung; und in seinem Bild von den zwei Bäumen, in das er die Lichtwelt und die dunkle, irdische, die der Materie, faßt: Alle Teile des Baumes der Finsternis, der verderbten Materie, erheben sich in zahlreichen „Mächten" oder „Kräften" ... Alle sind mit Feuer bekleidet.[5] „Feuer" und „dunkel" gehören also hier zusammen.[6] Das gleiche läßt sich von den Mandäern zeigen. Im 1. Buch der Rechten Ginza wird von der „Welt der Finsternis" gesprochen, „die ganz von Schlechtigkeit voll ist. Sie ist ganz voll von

---

[1] Flügel, Mani 191. 233 f.

[2] Der Süden ist die Welt der bösen Dämonen. Im Süden wohnt bei den Manichäern wie bei den Mandäern die Ruha, und diese ist (s. u.) das absolut Böse: Bousset, Gnosis 28. 31.

[3] In den Süden versetzte auch Bardesanes das Feuer, freilich nicht mit den Manichäern ganz übereinstimmend: Moise bar Kepha (Patrol. syriac. 2, 504): Bardesanes dixit mundum istum ex quinque entibus constitutum esse scilicet igne, vento, aquis, lumine, tenebris. Quodque illorum stat in suo loco: lumen scilicet in Oriente, ventus in Occidente, ignis in meridie, dominus illorum stat in alto et inimicus illorum, tenebrae scilicet, in inferiore parte. Vgl. auch Cumont 13.

[4] Cumont 127. 142. 153.

[5] Severus: Cumont 97. 104; dazu Titus von Bostra: ebd. 154. Vgl. auch ebd. 156. Mit Feuer bekleidet: Alfaric 2, 29.

[6] Das Gleiche bei Alexander von Lykopolis: Schaeder, Urform 108. 113.

Schlechtigkeit, voll verzehrenden Feuers."[1] Ebenso wird in einem Frage- und Antwortgespräch (Buch des Šilmai. Rechte Ginza V 5), das ganz an die Vafþrúðnismál erinnert, die Frage nach dem Feuer beantwortet: „Das Feuer ist aus der Erde gekommen, seine Natur ist von der Natur der sieben Planeten, seine Kraft von der Kraft der Finsternis und (sein Rauch) vom Hause des Satans Ismael."[2] Christus, der böse, wird als in Feuer gekleidet, sein guter Gegenspieler, der Gottessohn Hibil-Zīwā, im lichten Glanze beschrieben.[3] Das Feuer ist dunkel; hell ist der Glanz. Man kann sogar noch weiter gehen: das Feuer dieser Welt ist finster. So hat es Alexander von Lykopolis als manichäische Lehre beschrieben: ein brennendes, aber finsternisartiges und dunkles, der Nacht gleiches Feuer.[4] So wird schon in den Pehlevi-Schriften die Hölle als dunkel und doch von einer Hitze, die wie das heißeste, flammendste Feuer ist[5], erfüllt gesehen. Ebenso scheinen die Paulicianer, die auf dem Balkan siedelnde mandäisch-manichäische Sekte, das finstere Feuer gut gekannt zu haben.[6]

Die beiden Charakteristika Muspells, daß es als böses Land im Süden liege, und daß sein Feuer dunkel sei, finden aus dem Mandäisch-Manichäischen ihre Deutung. Ich glaube aber, man kann noch etwas weiter gehen. Wieder zitiere ich Neckel: „Der unmittelbare Eindruck ist, daß Muspell eine Person sein muß, also ein Dämon oder Riese. Dazu stimmen die Ausdrücke fifls megir = Muspellz megir in der Völuspá, Muspellz skip (nach Snorri) und Muspellzheimr."[7] Und diesem Dämon, wenn man das Wort gebrauchen darf, steht eine dämonische Schar zur Seite: „Muspellz synir sagt die Lokasenna, Muspellz lýðir die Völuspá, die Handschriften der Snorra Edda bieten Muspellz synir und Muspellz megir."[8] Und Heliand wie Lokasenna erzählen vom Ende, daß Muspellz Schar dann kommen werde; Heliand 2591: mutspelles megin obar man ferid; Lokasenna 42: Muspellz synir ríða Myrkvið yfir.

Das 3. Buch der Rechten Ginza berichtet vom Aufstand des vorhin beschriebenen Dämonenherrn im Süden, Ur, des Sohnes der Ruha[9], gegen die gute Welt:

---

[1] So gehören auch Licht, Sonne und „gut" zusammen: Augustin, De haeres. 46 „Ut lunam dicant factam ex bona aqua, solem ex igne bono." Vgl. Cumont 30, Anm. 2.

[2] Lidzbarski, Ginza 200. [3] Ebd. 29. 47.

[4] H. H. Schaeder, Urform u. Fortbildungen des manichäischen Systems: Vorträge d. Bibl. Warburg 1924/5 (1927), 108; vgl. 113.

[5] v. Gall 120. 132; und älter: ebd. 88.

[6] Ignaz v. Döllinger, Beiträge z. Sektengeschichte des Mittelalters 1 (1890), 16.

[7] Neckel, Studien 36. [8] Ebd. 23f.

[9] Namrus oder Ruha ist die Teufelin κατ' ἐξοχήν. Nach Brandt, Mandäische Religion 183 N. 4 ist Namrus vielleicht ein persisches Wort und bedeutet

Er wurde voll böser Bitterkeit
. . . . in Bosheit.
Er spie und warf Geifer aus,
glühend gleich Feuer.
Er beriet sich in Bosheit
und sammelte ein hinfälliges Heer.
Ein hinfälliges Heer sammelte er und sprach:
Ich will aufstehen und aus dem Orte der Finsternis emporsteigen.
Ich will meine Binde an die Erde heften und sie entwurzeln,
und mit meinem Seile will ich die ganze Welt umschlingen.

Ihm tritt der Sohn Gottes entgegen.

Als ich dem Riesen erschien,
verließen ihn alle seine Heere.
Als seine Heere ihn verließen,
zog er gegen (?) seine Scharen,
zog gegen die Krieger,
die zu den Waffen gegen ihn greifen.
Zog gegen alle Dämonen,
Dews, Hmurthas und Liliths.
Er erhob sich und vernichtete die ganze Welt.
Er umfaßte sie mit seiner ganzen Kraft
und vergrub seinen halben Mund in die Erde (um sie zu verschlingen),
Er nahm zwölf . . . Staub
und verschlang vom Orte der Finsternis.
Er verschlang das schwarze Wasser,
verschlang alle Dämonen und Dews, die darin waren.
(Er verschlang?) alle Hmurthas und Liliths;
er erhob sich und vernichtete die ganze Welt.[1]

Von eben diesem Kampfe und dem, der ihn beginnt, wissen die Manichäer. Titus von Bostra spricht von ihrem Glauben: aus der Materie und in ihr entstand der Fürst der Finsternis, daemon, dux tenebrarum oder princeps, der Beherrscher der Materie, von Titus ὁ Σατανᾶς genannt.[2] Und nun sein Kampf, — es ist derselbe Dämonenkampf, welchen nach der Homilie des Severus die Kephalaia Manis schilderten: Tous les membres de l'Arbre des Ténèbres, qui est la Matière corruptrice, s'élevèrent donc et montèrent avec des Puissances nombreuses dont il est impossible de dire la quantité. Tous étaient revêtus de la matière du feu. Et ces membres étaient différents. Les uns, en effet, avaient des corps durs et étaient d'une grandeur infinie. Les autres, incorporels et intangibles, avaient une tangibilité subtile, comme les démons et les spectres des fantômes. Après s'être élevée, toute la Matière monta avec ses vents,

---

Mittag, Südgegend: Wilhelm Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907 (Forschungen z. Religion u. Literatur d. Alten u. Neuen Testaments H. 10), 28.

[1] Lidzbarski, Ginza 82, 17—26; 83, 9—25.

[2] Flügel, Mani 192 Nr. 82.

ses tempêtes, ses eaux, ses démons, ses fantômes, ses Princes et ses Puissances, tous recherchant avec soin comment ils s'introduiraient dans la Lumière."[1] Das ist der Dämonenkampf, von welchem Severus bemerken konnte, daß „le polythéisme des Païens et les combats des Géants sont modestes et médiocres à côté de son blasphème".[2] In eben der Härte urteilt Alexander von Lykopolis[3] und andere neben ihm.[4]

Es ist demnach auch hier, — was ich ja nur am Rande erwähnen wollte, — von einem großen Entscheidungskampf der Götter gegen die widergöttlichen Mächte in aller Ausführlichkeit gesprochen worden.[5]

Ich stelle nun dieser Schilderung die andere aus dem Norden gegenüber, der Kürze halber in Genzmers Übersetzung, nachdem ich nur darauf hinweisen will, daß wir im Norden Surt als riesigem Dämon, welcher das Ende bringt, und als dem Anführer der Muspellz synir begegnen:

Von Süden kommt Surt mit sengender Glut;
von der Götter Schwert scheint die Sonne.
Riesinnen fallen, Felsen brechen;
zur Hel ziehn Männer. Der Himmel birst.

und:

Die Sonne verlischt, das Land sinkt ins Meer,
vom Himmel stürzen die heiteren Sterne.
Rauch und Feuer rasen umher.
Hohe Hitze steigt himmelan.

Die Welt geht also im Feuer unter. Der aber, der das Feuer bringt, und sie — und damit alle Kämpfenden, — auch seine eignen mit — ver-

[1] Alfaric 2, 29 nach Cumont 125f.; vgl. auch Cumont 129; G. O. v. Wesendonck, Die Lehre des Mani, 1922, 30.

[2] Cumont 138, 161; Alfaric 2, 30.

[3] „In ihren Märchen lassen sie die alten Heiden weit hinter sich, die von den Geschlechtsteilen des Uranos gesprochen haben, die eine Verschwörung erdichteten, welche gegen Saturn durch seinen Sohn, der nach der Herrschaft lüstern war, angezettelt wurde, die denselben Saturn zeigten, der entschlossen war, seine eigenen Kinder zu verzehren, und der durch eine steinerne Nachbildung eines Kindes, die man ihm gab, darin betrogen ward. Behaupten sie (scil. die Manichäer) nicht ganz ähnliche Dinge? Sie sprechen offen von einem Kriege Gottes gegen die Materie. Und sie verstehen das nicht, wie Homer in der Iliade, nur figürlich oder vergleichsweise...: De Plac. Mand. 10; vgl. Alfaric 1, 49.

[4] Ebenso spricht Serapion von Tmuis von ihren Erzählungen über „Rüstungen, Kämpfe, Gigantomachien und andern Märchen dieser Art": Alfaric 1, 49f. = 2, 30. Vgl. auch ebd. 1, 52 nach bar Khoni. Titus von Bostra über Manis Γιγαντομαχία: Cumont 161. — Dieser Ansturm Urs gegen die Lichtwelt ist iranisches Gut: Bousset, Gnosis 40f. Eine Anspielung sieht Bousset 385 bereits bei Plutarch, De Iside et Osiride c. 47.

[5] Ich notiere als einen Zug für viele die Wendung „elle passait les frontières de son domaine": Severus, bei Cumont 114.

zehrt, — so wie das manichäische Feuer, als solches dämonischer Art, im Weltbrand sich selbst verzehrt[1], — ist Surt, der Anführer der Muspellz synir, — wie drüben der „Riese“, Ruhas Sohn bei den Mandäern, oder die Gegenkämpfer der Materie im manichäischen Reich.

Ich stelle, als letzte Parallelisierung noch einmal Manis Lehre nach dem Fihrist der Edda gegenüber. „Wenn die Humâma[2], das ist der Geist der Finsternis, die Befreiung des Lichtes und das Aufsteigen der Engel der Heerscharen und der Hüter bemerkt, so demütigt sie sich, während sie den Kampf sieht, so daß die Heerscharen um sie her sie drängen, und sie kehrt in ein Grab zurück, das für sie bereitet ist. Dann verschließt Er dieses Grab mit einem Steine, der so groß wie die Welt ist, und verrammelt sie darin.“[3] Es ist die Hölle der iranischen Lehre, in welche Aži-dahāka geworfen, und die mit einem ungeheuren Steine verschlossen wird, — und so wie dort ist auch im Fihrist dieser Vorgang von einem ungeheuren Brande begleitet, welcher dem Kampfe folgt und der nach dem Fihrist 1468 Jahre währt, der also ein Weltbrand ist[4] und der, weil ja das Feuer „böse“ ist, von der Materie verursacht, von ihr entzündet wird. Wir haben also im eddischen Gedicht den Ansturm der Muspellz synir, einer dämonischen Schar, vom Süden, den Kampf derselben mit den guten Göttern, von ihnen entzündet dann den Brand, der alles verzehrt, und als die Überbleibenden der Götter und Menschen der „neuen Welt“, während Niđhöggr, der Drache, im Abgrund streift.

Wir haben den Ansturm dämonischer Scharen, den Kampf derselben mit den Göttern und nach dem Kampf den Brand, der alles verzehrt, in der mandäischen und manichäischen Kosmogonie. Wir haben in ihrer Eschatologie, die — wie der Fihrist zeigt — sich nicht sehr weit von ihrer Kosmogonie entfernt, noch einmal diese Situationen, haben den „neuen Himmel“ der guten Menschen und der Götter[5], den Sturz „der

[1] *Τὸ ἔξω πῦρ φασι συμπεσόν, ἑαυτό τε καὶ τὸ ἄλλο σύμπαν ὅτι δἰ ἂν λείπηται τῆς ὕλης συγκαταφλέξειν*, sagt Alexander von Lykopolis; es wird das äußere Feuer hervorbrechen und sich selbst zugleich mit der ganzen Materie, die übrig ist, verzehren: Flügel, Mani 236.

[2] Zum Namen: Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 140, N. 3; Christensen, Le premier homme 1, 103.

[3] Flügel, Mani 90; Müller, Handschriftl. Reste II, 20.

[4] Ebd. 90; Alfaric 2, 52 nach F. W. K. Müller, Handschriftl. Reste II, 19f.; weiter Alfaric 2, 26. 141; Chavannes et Pelliot im Journal asiatique 18 (1911), 530 N. 2.

[5] Vgl. zu den diesbezüglichen Strophen der Vǫluspá Reitzenstein: „Die ältere Vorstellung bietet wohl Mani, bei dem ... eine neue Welt gebaut wird und selbst die Götter, wie die Nomaden von einem Ort zum andern, so von ihr in die neue Welt übersiedeln: Das mandäische Buch des Herrn der Größe (Heidelb. S.-Ber. 1919 H. 12, 26), danach Weltuntergangsvorstellungen 139 N. 1.

alten Schlange" in den Abgrund, in dem sie verschlossen bleibt. Und hinter alledem steht als die erste Formgeberin Iran.

Ich will und kann den Fragen heut weiter nicht nachgehen. Es handelt sich ja hier nur um die Muspellz synir, um Muspell und endlich um den Versuch, das, was aus nordischer Lehre nicht zu deuten war, zu klären und zu erhellen.

Neckel sah hinter ihnen eine Dämonenschar, die Reiter mit den Heuschrecken der johanneischen Apokalypse; wohl sind sie eine Dämonenschar, aber sie kommen nicht von Osten wie die von Neckel angezogenen; sie tragen das Feuer, das dunkel ist und brennt, mit sich; ihr Feuer entzündet den Weltenbrand und tilgt sie mit, während das alles von den „johanneischen" Reitern nicht gilt. Alles, was sie auszeichnet und ihnen ihre Eigenart verschafft, stammt sicherlich aus einer Welt, aus der die Eigenschaften Muspells stammen: daß es im Süden liegt, und daß es „Feuer" und „dunkel" ist.

Ob nun damit, das heißt mit dieser Herleitung, die Möglichkeit gewonnen ist, das Wort muspilli etymologisch auszumachen, wird weiteren sprachwissenschaftlichen Überlegungen überlassen bleiben; wenn aber von den Germanisten bis jetzt vergeblich um eine Etymologie gerungen wurde[1], zeigt ja, daß es für fremd, von außen kommend, gehalten werden darf.

Wir sind mit der Erörterung der Muspellfrage und des Dämonenkampfes in einem gewissen Sinne zum Ausgangspunkt der Untersuchung zurückgekehrt. Es wurde bereits angedeutet, daß hinter dem eschatologischen Gemälde der nordischen *Γιγαντομαχία* und ihres Ausgangs iranische Vorstellungen als letzte, äußerste auftauchen. Das möchte ich vorerst nur einmal noch kräftiger unterstreichen. Bereits Cumont behauptete es: „Mâni emprunte au mazdéisme sa conception ... d'une lutte primitive provoquée par l'Esprit du Mal"[2]) und in bezug auf den eschatologischen Drachenkampf „Frêdûn der König und Jakob Narimân[3]) ... jouaient un rôle important dans les récits manichéens, comme dans le mandéisme, où la fable perse a aussi pénétré."[4])

---

[1] Letzte Versuche: W. Krogmann in „Germanisch-romanische Monatsschrift" 17, 231 ff.; ders. in „Wörter und Sachen" 14, 68 ff.; ders. in Theutonista 10, 138 ff.; ders., Muspelli auf Island 1933. Vgl. auch die Besprechung der letzten zusammenfassenden Schrift durch G. Neckel (Anzeiger für deutsches Altertum 52, 164 f.) und von H. Kuhn) DLZ. 1934, 401 ff.

[2] Cumont 51. Vgl. ebd. 171 (61).

[3] Jakob Narimân ist = Keresasp, dem Besieger des Drachen Aži-Dahāka; vgl. Cumont 4 N. 1. Vgl. auch Alfaric 2, 31.

[4] Ebd. 4 N. 1; als Zusammenfassung von Wilh. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907, 40 ff.

Nun ist natürlich zwischen der Übernahme der Vorstellung eines eschatologischen Kampfes, einer Schlacht, und der bestimmter einzelner Bilder ein großer Unterschied, und selbst, wenn man zugeben wollte, daß hinter dem Muspellbrande und -untergang, der neuen Welt und dem Verschluß des Drachen in dunkle Schlüfte oder Gründe, im letzten iranische Vorstellungen und Ideen stehen, ist damit noch nichts für das, was ich eingangs erörterte, gewonnen: die Übernahme des Ausdrucks „Zeit des Wolfes", der beiden eschatologischen Siegergestalten, des Kampfes der Götter und Dämonen auf einem vorbestimmten Feld. Wäre der Manichäismus der Balkanwelt noch hinzunehmen und wären selbst Einflüsse hinzunehmen, — ich komme auf diese noch zurück, — wie wäre die Übernahme eines Pehlevigedichtes, wie es das Žāmāsp-nāmak ist, die Übernahme der eben charakterisierten Vorstellungen zu verstehen?

Wir dürfen darauf erklären, daß der Ideenkomplex, für den das Žāmāsp-nāmak ein Ausdruck ist, und der sich ebenso im Bahman-Yašt ausspricht, vom Manichäismus übernommen wurde, wie Reitzenstein es schon bestimmt erkannte: „Charakteristisch für das Verhältnis des Manichäismus zum Zarathustrismus scheint mir besonders, daß ersterer unbeanstandet auch die zweite Fassung des Götterkampfes übernimmt, die in letzterem gesondert überliefert . . . ist. Ich meine den Bericht des an sich jungen Bahman-Yašt über die Kämpfe des Pešotan, des Sohnes des Vištāsp und des Helden Kersāsp."[1], und Reitzenstein weist das an einzelnen Fällen, etwa dem oben erwähnten Sturz der Humâma[2], eingehend nach. Damit steht also fest, daß das Gedankengut des Žāmāsp-nāmak, wie es im Bahman Yašt vorliegt, in manichäischen Händen war. Und da das Žāmāsp-nāmak nur eine Ausgestaltung dieses Gedankengutes ist, steht fest, daß dieses irgendwie in manichäischen Händen war. Ja, stelle ich nebeneinander V. 74:

> Je suis sens dessus dessous et je rends cette humanité sens dessus dessous.
> Le vent et le feu les tourmenteront
> à cause de leurs torts et injustices,

des Žāmāsp-nāmak, und den Fihrist-Bericht: „Während dieses geschieht, erhebt sich der Engel, dem das Tragen der Erden obliegt, und der andere Engel sieht von dem Nachsichziehen der Himmel ab, so daß sich das Höchste mit dem untersten vermischt, und es lodert ein Feuer auf und frißt sich fort in diesen wirren Dingen"[3], — stelle ich nebeneinander den Schrei Spandarmats V. 74 und den Schrei, welchen die Gottheit im manichäischen Schöpfungskampf ausstößt, um den Urmenschen aus

[1] Weltuntergangsvorstellungen 141.
[2] Ebd. 140. Vgl. auch 145. [3] Flügel, Mani 90.

dem Übel zu lösen[1], dann erscheint es als möglich, ja wahrscheinlich, daß der Žāmāsp-nāmak in manichäischen Händen war. Damit ist weiter anzunehmen, daß er sich auf dem Balkan fand, und zwar in jener Gegend fand, von welcher die Muspilli-Vorstellungen die Donau hinaufgewandert sind.[2]

Das führt uns zu den letzten notwendigen Erwägungen.

Immer und immer wieder weist unser Gedicht auf einen mandäisch-manichäischen Grund, so daß ich mir es nicht versagen kann, noch einmal Reitzenstein zu Worte kommen zu lassen: „Schon im 8., dann wieder im 10. Jahrh. hatten die Kaiser Konstantinos V. und Johannes Tzimiskes zum Schutz gegen die Slavengefahr kriegerische Stämme aus Kleinasien (besonders aus Armenien und Syrien) angesiedelt. Ihre dem Christentum angeähnelte Lehre gewann zahlreiche Anhänger unter den nördlichen Barbarenstämmen wie unter den Griechen selbst, ja drang bis in die Kaiserstadt vor, wo sie Alexios blutig unterdrückte... Zugrunde liegt der Manichäismus, freilich in der Form, die wir in den türkischen und soghdischen Quellen finden, nämlich dem Zarvanismus angenähert.“[3] Und „besonders wichtig scheint mir, daß auch Elemente des Mandäismus, einer dem Manichäismus verwandten, aber älteren Religionsform, hereingekommen sind.“ Nach Bugge hat Reitzenstein in einer serbischen Volkssage Nachklänge an jene Zeit feststellen können.[4] Ich möchte sie erweitern, indem ich auf einen Satz verweise, der im vorhin besprochenen makedonischen Eliasmythus den Schlußsatz macht: Alors Christ descendra avec ses anges; et il jugera les hommes... Qui aura fait le bien sera heureux; il n'y a pas de mort au ciel. Qui aura fait le mal recevra du Seigneur de grandes pénitences, mais sera un jour pardonné, car il n'y a pas à présent d'enfer éternel.[5]

Den Glauben an eine Zeitlichkeit der Höllenstrafen, der diesem Bericht zufolge noch heute in Makedonien lebt, finden wir nur in jenen mit dem Iranischen verwandten Glaubenswelten.

Aber nicht das ist so sehr wichtig, als wie die Frage, auf welchem Wege diese Vorstellungen in die germanische Welt geraten sind. R. Reitzenstein bemerkt: „Da er (scil. der Glaube) sich in Gallien unter der Oberfläche bis ans Ende des Mittelalters erhalten hat, konnte er sehr wohl auch über die britischen Inseln nach dem Nordland herüberwirken, und

---

[1] Ebd. 88 und in den verschiedensten Darstellungen; Bousset, Gnosis 180; Augustinus, Adversus faustum XV c. 6 (Flügel, Mani 211f.).

[2] Vgl. unten.

[3] Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 188; vgl. auch H. H. Schaeder in RGG.[2] 3, 1970.

[4] Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 190ff.

[5] Mazon, Contes slaves 71; (s. o.).

ein anderer Weg führt von der Balkanhalbinsel durch Rußland über die Ostsee. An ihn würden Kenner, die ich befragte, um so lieber denken, als die nordische Kunst auf diesem Wege den Hauptteil ihrer Anregungen empfangen zu haben scheint."[1] — Die geographische Lagerung der Eliasmythe bestätigte eine Einwirkung vom Balkan in das Russische. Sie deutete aber auch auf eine andere in das rumänische Gebiet und damit donauaufwärts hin. Das führt zur Frage, auf welchem Wege diese Vorstellungen im 9. Jahrh. ins Bayrische gelangten.

In Güttingen bei Radolfzell (Amt Konstanz) wurde im Sommer 1930 ein alemannischer Reihengräberfriedhof des 7. Jahrh. aufgedeckt. In einem Frauengrabe fand sich ein bronzenes schalenartiges Gefäß, in dessen Mittelfeld zwei Kämpfe, der eines Mannes gegen einen Panther und eines zweiten Mannes gegen einen Bären, erscheinen. Nicht das ist, was hier interessiert, sondern der Umstand, daß dieses Bild durch einen Holzeinsatz verdeckt gehalten worden ist, als man die Schale ehemals zu irgendwelchen Zwecken brauchte, und daß der Rand die Inschrift trägt: *νίψαστε μετὰ ὑγίας καὶ λεύσατε κύρι*[2], die Egger deutet: Lasset euch netzen zum Heile und schauet den Herrn.[3] Egger nimmt an, daß damit auf die Taufe und deren Folge hingewiesen wird[4], aber er fährt dann fort: „Ich habe oben bemerkt, daß das 'Schauen des Herrn' als Wirkung der Taufe selten begegnet. Soviel mir bekannt ist, findet es sich ein einzigesmal in den viele Tausende zählenden christlichen Inschriften des Abendlandes", und dieses eine Mal ist nicht ganz über allen Zweifel erhaben.[5]

Der Mandäismus ist eine Täuferreligion, die Taufe ihr wichtigstes Sakrament. Und der Getaufte vermag —, ich kann hier keine Inschriften, sondern allein die religiösen Schriften zitieren, — den Herrn Mandā đHaijē, zu schauen. „Wo ist Mandā đHaijē, auf dessen Namen ich zum Jordan ging", das heißt, getauft wurde, fragt die Seele des Sterbenden nach ihrer Auffahrt im 36. Stück des 3. Buches der Linken Ginza. Wer durch den Jordan ging, schaut also Mandā đHaijē.[6] Das zehnte Stück desselben Buches läßt eine Hymne beginnen: „Von Anfang an bin ich mit dem Zeichen gezeichnet, und ich ging an das Ufer des Jordans", und schließen: „Auf den Wegen der Kušṭā und des Glaubens werdet

[1] Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 194.

[2] Friedrich Garscha, Die Bronzepfanne von Güttingen. Germania, Anzeiger d. römisch-germanischen Kommission 17 (1933), 36—42.

[3] Rudolf Egger, Die Inschrift der Bronzepfanne von Güttingen: Germania, Anzeiger d. römisch-germanischen Kommission 17 (1933), 114—118.

[4] Ebd. 115f.

[5] Ebd. 116f.

[6] Lidzbarski, Ginza 564, 22f.; vgl. 572, 1f.

ihr emporsteigen und den Lichtort schauen", ihr, das kann nur meinen: die durch den Jordan gingen.[1] Oder im 7. Stück des 15. Buches der Rechten Ginza: „Die wahrhaften und gläubigen Nāṣōräer werden emporsteigen und den Lichtort schauen[2]; rechte Nāṣōräer sind aber nur die, die „mit lebendem, prangendem Wasser getränkt" worden sind.[3] Gott schauen und getauft sein, gehört im Mandäismus unverrückt zusammen. Es schiene demnach einfach — zumal die Schale nach Kunst und Technik den Balkanländern zugehört, im Oberdeutschen als ein Import erscheint[4], — hier einen mandäischen Reflex zu sehen. Dagegen aber stehen zwei Bedenken. Zuerst, für den Mandäer kann die Taufe nur in lebendigem Wasser vollzogen werden, das heißt durch Untertauchen in einem Fluß, im „Jordan". Die Schale als Taufgerät ist also nicht recht passend. Zweitens, das „Schauen des Herrn" wird hier als Folge des Benetzens, als sein Ergebnis angesehen. Ist diese Auffassung nun richtig? Der Imperativ Aoristi activi *Λεύσατε* zeigt, daß das „schauet den Herrn" ein ebensolcher Befehl ist wie der andere, welcher das Sichbenetzen fordert. Und muß denn „sich-benetzen" = „taufen" sein? Genügt hier nicht ein „waschen"?

Zwei Dinge würden verlangt: sich waschen und den „Herrn" anschauen. Das sind zwei Pflichten, die nach dem Fihrist Mani von seinen Gläubigen gefordert hat. Das zehnte seiner Gebote ist das der vier oder sieben Gebete. „Der Mann stehe bei diesem aufrecht, reibe sich mit laufendem Wasser oder mit etwas anderem, und wende sich stehend nach dem großen Lichte. Dann werfe er sich nieder und spreche beim Niederwerfen: Gesegnet sei ... usw."[5] Ein Reiben mit Wasser ist ein „waschen", — das übrigens auch, wie heut noch in der Wüste, mit „anderem", Sand, Erde usw. geschehen kann.[6] Bei diesem Waschen schaue er nach dem „Herrn", der Sonne, die eines „der Symbole des Lichtgottes oder, wie es in den vier Glaubensartikeln heißt, das Licht des Königs

[1] Ebd. 522, 3f. und 524, 27f.

[2] Ebd. 323, 13f.

[3] Ebd. 322, 33.

[4] Wolfg. Fritz Volbach, Zu der Bronzepfanne von Güttingen. Germania. Anzeiger d. römisch-germanischen Kommission 17 (1933).

[5] Flügel, Mani 96. Beim Gebet sich zur Sonne wenden: Andreas Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II (Sitzber. d. Berl. Akad. Phil. h. Kl. 1933), 304, N. 1; vgl. auch Waldschmidt und Lenz, Manichäische Dogmatik (Sitzber. d. Berl. Akad. 1933), 487. 518, wo Mani, die Sonne der Erleuchtung angerufen wird. Vgl. Wilh. Brandt, Die Mandäer 1915, 39f.

[6] Flügel 304f. Die Manichäer legen keinen Wert auf die Wassertaufe, und zwar pflegten sie sich vor dem Gebet zu waschen. Aber auch hierbei kam es ihnen nicht auf das Wasser an: Wilh. Brandt, Mandäische Schriften, 1893, 223.

der Paradiese des Lichts ist."[1] Photius berichtet, daß einer der Nachfolger Manis, Agapius in seinem Heptalog, Gebete an die Sonne und den Mond gerichtet habe, die er als Götter betrachtete.[2] Als Götter behandelt sie auch das Khouastouanift[3], und die griechische Abschwörungsformel anathematisiert die, die sagen, daß Zarades ..., Christus, Mani und die Sonne ein Wesen seien[4], wie sie verdammt, daß Mani Zarathustra als einen Gott bezeichnete und ihn die Sonne nannte.[5] Die Sonne anschauen, konnte in manchen manichäischen Bezirken, — ich denke hier vor allem an eine spätere Zeit, wie sie Agapius repräsentiert, als ein Anschauen des „Herrn" bezeichnet werden. Sich waschen und den Herrn, den Kyrios, den Erretter, — als solcher ist ja Mani gekommen, — schauen: die Aufforderung der Schale von Güttingen ist die des Fihrist.

Die Schale kommt vom Balkan. Sie kommt aus Gegenden, die manichäischem Einfluß — und zwar dem zarwanistischen, welcher ein Beten zur Sonne fordert — unterlagen, und ihre Inschrift entspricht dem zehnten der manichäischen Gebote, — zum zweiten Male wird der Weg, den die Eliaslegende bereits gezeigt, durch sie belegt.

Ich weiß wohl, was ich sage. Graute es Reitzenstein ein wenig, einen mandäisch-manichäischen und letztlich iranischen Einfluß ins Nordgerma-

---

[1] Flügel 295.

[2] Alfaric 2, 106; Karapet Ter-Mkrttschian, Die Paulikianer 1893, 61 über die Manichäer im „Buch der Haeresie": Sie schwören bei der Sonne und sagen „Lichtlein, Söhnlein, du Süßes, du erfüllst das Universum", denn sie nennen die Sonne Christus ... Es besteht die Vorschrift, täglich vier Gebete an Zärwan, an den Sonnen- und an den Mondgott reinen Herzens zu richten: W. Bang, Manichäischer Laien-Beichtspiegel. In: Le Muséon 36 (1923) 159; vgl. ebd. 147 f. 175 f. Eine Hymne an die Sonne gibt Bang: Le Muséon 38 (1925) 5. (7 f.). Auch in den Turfan-Texten ist von der Sonne als Gott die Rede: G. O. v. Wesendonck, Die Lehre des Mani 1922, 27, N. 1; vgl. auch die Hymnen: Müller, Handschriftl. Reste 2, 66 f.

[3] Ebd. 2, 134. 135.

[4] Alfaric 2, 205.

[5] Alfaric 2, 207. Aus den Anathematismaten wissen wir, daß die Manichäer *τὸν τετραπρόσωπον πατέρα τοῦ μεγέθους* verehrten. Was diese Urform des viergestaltigen Vaters der Größe bedeutet, wird uns aus Flügel, Mani 95 klar, wo es heißt: Die vier großherrlichen Wesenheiten: „Gott, sein Licht, seine Kraft, seine Weisheit": Bousset, Gnosis 89. Zu „Licht" merkt er noch an: „Es heißt ebendort: Sein Licht ist die Sonne und der Mond." — Also ist das Wesen des Vaters der Größe: Gott — sein = Licht = Sonne. Vgl. auch Gillis P:son Wetter. *Φῶς* 127, und weiteres über diese Hypostasen: Bousset Gnosis 234 ff., besonders 236, wo Bousset den Ausdruck viereinige Gottheit prägt, und diese vierpersönliche Gottheit als der persische Gott Zarvan angesprochen wird, also als der Gott, dessen Lehre hinter dem Manichäismus des Balkans steht.

nische anzunehmen, so scheint das Wagnis hier um nichts geringer. Im Gegenteil. Die bisher durchaus klare und ganz und gar im Hellen liegende Geschichte des 9. und des ausgehenden 8. Jahrhunderts im oberdeutschen Gebiet wird nun auf einmal trüb. Sachgut und Wortgut, Glaubensgut aus einer anscheinend völlig abseitigen Gegend mengt sich ein. —

Noch eine letzte Bemerkung, die freilich nichts als ein Tasten ist. „vilo gotman" wähnen, daß in dem Kampfe Elias vernichtet werde und daß sein Blut den Brand entzündet. Was sind das für gotman? Priester des christlichen Bekenntnisses entschieden nicht. Wenn H. H. Schaeder den Manichäismus als eine missionierende Religion bezeichnet[1], dürfen wir hier vermuten, — mehr ist es nicht als nur ein äußerstes Vermuten —, daß diese gotman Priester des missionierenden Glaubens sind? — Wann missionierten sie? Die Schale verweist ins 7. Jahrhundert.

In unserem Gedicht heißt es einmal, vilo gotman wähnten es, — und vorher: das hôrtih rahhôn dia uueroltrehtuuîson, daz sculi der antichristo mit Eliase pâgan. Das haben die Weltweisen gesagt. Er also, er persönlich, hört diese Dinge aus dem Munde nichtpriesterlicher Leute, und wenn man zur Bestätigung gotman nennt, so sagt das nicht, daß sie es ihm, daß sie zu seiner Zeit es ausgesprochen haben. Ist diese Konstruktion nicht ganz verfehlt, dann wird, was als Eliasmythus sich ins Muspilli schiebt, zu einer „Sage". Zu einer Sage, die kluge Männer, Männer von dieser Welt, erzählen, für die sich diese Männer als Zeugen auf gotman beriefen. Es wurde vor einiger Zeit ins Volk — ins „Volk"? — getragen und wachte damals auf. Wurde zu einer Zeit hereingetragen, die nicht mehr fern der Güttinger Schale liegt. — Ich weiß wohl, daß dies alles Vermutungen, Annahmen sind; aber sie nützen vielleicht, sich ein Bild von der Zeit zu machen, als manichäisches Gut nach Oberdeutschland drang, wie vor ihr einmal arianisches Gut hereingekommen zu sein scheint.

Daß neben dem Donauweg der russische Weg bestand, ist mit dem eben Dargelegten nicht abgelehnt. Im Gegenteil, ich glaube auch an ihn; ich glaube, daß manichäisches Gut, vielmehr was sich als „manichäisch" barg, das in den eddischen Gedichten steckt, den russischen Weg gegangen ist. Macler wie Reitzenstein[2] vermuten in drei armenischen Bischöfen, die sich im 11. Jahrhundert in Schweden und in Island finden, Paulikianer, also halbchristliche Manichäer. Sie bringen dorthin,

[1] RGG.[2] 3, 1968f.

[2] Revue de l'histoire des religions (1923) 236; Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 194f.

was Missionare, Handelsbeziehungen oder sonst welche Wege ins oberdeutsche Gebiet verschleppten, die manichäische Eschatologie.[1]

Nach diesen Erörterungen steigt aber nun, so scheint es mir, das eigentliche Problem erst auf. Zwei geistige Gerichtetheiten stoßen an zwei verschiedenen Orten aufeinander: das junge oberdeutsche Christentum und die vom Balkan kommenden manichäischen Ideen; das nordgermanische Christentum und diese nämliche Gedankenwelt. Wie setzen die Völker sich mit ihr auseinander? Wir haben, so scheint es mir, Gelegenheit, der Frage in allem Ernste nachzugehen.

Brandt hat vom manichäischen Glauben ausgesagt: „Der Manichäismus hat, wie der Christianismus Weltreligion werden wollen, ist jedoch im Wettkampf unterlegen, — mußte unterliegen, da er dem Verstande zwar mehr, dem Herzen aber nichts zu bieten hatte."[2] Hier wäre, wenn wir die Frage ganz grob auf die, warum die Deutschen und Nordgermanen Christen wurden, bringen wollten, eine nicht ungeschickte Antwort vorgelegt. Nun aber hat Wetter versucht, den Vorwurf zu entkräften[3], und zu beweisen versucht, daß auch der Manichäismus dem Herzen etwas bot.

Ein anderer Ansatz wird von Bousset versucht: „Carl Schmidt hat in seiner Schrift 'Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum' mit Recht als das wesentliche in der Differenz zwischen Plotin und der Gnosis deren Weltbeurteilung hervorgehoben: Hier die antike, wenn auch gedämpfte optimistische Freude an der Welt und ihrem Schöpfer und dort die trübselige Überlegung von einer von bösen Mächten geschaffenen bösen Welt."[4] Nun aber wird man wiederum die Weltbeurteilung des Christentums nicht eben als eine optimistische bezeichnen dürfen, und damit ergäbe sich denn, daß von den beiden germanischen Völkern eine im wesentlichen pessimistische Äußerung über die Welt, ihr Wesen und ihr Ende, ergriffen worden sei. Was wiederum auf den Charakter desjenigen, welcher ergreift, zu schließen Anlaß gibt.

---

[1] Meines Erachtens genügt es zwar nicht zu einem Beweise, es mag aber doch darauf hingewiesen sein, daß sich die Zeile „le vent et le feu les tourmenteront" des Verses 76 des Žāmāsp-nāmak im Muspilli wiederfindet „enti vuir enti luft iz allaz arfurpit". Ich notiere es, weil sich vielleicht einmal weitere Anklänge aufdecken lassen.

Dabei mag noch der Umstand, daß der Begriff Muspilli und „mudspelles megin" im Heliand begegnet, erwähnt werden. Sein Vorkommen im Niedersächsischen bildet noch keinen Gegenbeweis gegen die manichäische Herkunft, denn noch im angelsächsischen Crist begegnet der Weltbrand als se swearta, fyrswearta leg: E. H. Meyer, Völuspa 1889, 209.

[2] Wilh. Brandt, Mandäische Schriften 224.

[3] Wetter, Φῶς 109 ff.

[4] Bousset, Gnosis 91.

Damit ist aber die Frage, die aufgeworfen wurde, nicht entschieden, sondern allein die Plattform für eine Beurteilung gewonnen, von welcher nun erst auszugehen ist. Sie zu erörtern, möchte ich mir hier versagen; es mag genügen, daß auf sie hingewiesen und ihre Bedeutung hervorgehoben worden ist. Daß aber ein Weitertragen der Untersuchungen in diese Bezirke notwendig sei, wird man mir nicht bestreiten; denn nun wird erst, was ruhend schien, als ein Gewirk einander begegnender Kräfte oder Mächte sichtbar, das Volk als Körper, an welchem diese Kräfte sichtbar werden, und die historischen Wissenschaften in ihrer Gesamtheit als die Erörterung, welche der Mächte und auch, warum sie wirksam wurden.

DIE RELIGION DER BAĆWA-PYGMOIDEN AM EQUATEUR (BELG. KONGO)

VON *P. SCHEBESTA* IN ST. GABRIEL-MÖDLING

Ein verhältnismäßig zahlreiches Bevölkerungskontignent der Provinz Equateur bilden die Baćwa, die von den dortigen Negern auch Jéki, Bauto, Dirangi und besonders Balumbe genannt werden. Ihre Wohngebiete befinden sich längs des Kongostromes vom Lac Leopold II. nach Norden bis zum Ikelembafluß. Am dichtesten sind sie am Ruki- und Mombojofluß. Ihre Wirtsvölker sind die Nkundo und Ekonda. Unter letzteren scheinen die Baćwa noch häufiger vorzukommen als unter den Nkundo. Auch der Dialekt, den die Baćwa heute sprechen und welcher dem Mongosprachstamm angehört, weist nähere Beziehungen zum Ekonda als zum Nkundo auf. Der Baćwadialakt steht auch dem Mboledialekt nahe, obwohl heute unter letzteren keine Baćwa leben.

Einzelne abgesprengte Baćwagruppen leben noch am Oberlauf des Tschuapa, Lomela nnd Salonga, die mir aber nicht näher bekannt geworden sind und von denen man zweifeln kann, ob sie der Hauptgruppe der Baćwa überhaupt angehören.

Rassenhaft unterscheiden sich die Baćwa von den umwohnenden Negern trotz der innigen Symbiose, die beide verbindet. Einer Verschmelzung beider Rassen ist heute ein Riegel vorgeschoben, denn die Sachlage ist so, daß die Neger einer Vermischung mit den Baćwa ausweichen; trotzdem kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Baćwa, so wie sie heute sind, einen großen Prozentsatz Mischblut in sich aufgenommen haben, der aber durchaus nicht auf die heutigen Nkundo und Ekonda zurückzugehen braucht. Obwohl noch viele Pygmäentypen unter den Baćwa zutage treten, sind doch negerhafte, hochgewachsene Baćwa gar keine Seltenheit. Diese Beobachtung wirkt auf einen, der kurz zuvor die Ituri-Pygmäen gesehen hat, so nachhaltig und überzeugend, daß man nicht umhin kann, die Baćwa als Mischrasse anzusprechen. Sogar die Kinder ein und derselben Eltern können einander so unähnlich wie nur möglich sein; während das ältere einen schönen Pygmäentyp darstellt, muß man das jüngere den Negern zuzählen. Unwillkürlich forscht

man nach den Ursachen. Die Baćwa sind um einen weniger wissenschaftlichen, ihnen aber plausiblen Erklärungsvergleich nicht verlegen. „Das ist wie bei einer Ziege" — meinte ein Baćwa —, „das eine Zicklein, das sie wirft, ist weiß, das andere schwarz oder gefleckt! So ist es auch bei uns; das eine Kind wird hell, das andere dunkel!" Damit war das Rassenmischungsproblem gelöst.

Die Baćwa sind heute fast schon zur seßhaften Lebensweise übergegangen. Ihre Dorfansiedlungen, die immerhin außerordentlich primitiv aussehen, sind den Negern nachgemacht und meistens unweit der Negerdörfer, oft zu beiden Seiten des Weges, angelegt. Obwohl sie in ihrer Lebensart weit unter den Negern stehen, so ist die Negerkultur bei ihnen nur zu sehr sichtbar. Wohl gehen sie der Jagd mehr nach als die Neger und durchstreifen mit Vorliebe noch die Wälder, doch sind sie nicht mehr als Jäger und Sammler anzusprechen; ihren hauptsächlichen Lebensunterhalt bestreiten sie durch Anlage kleiner Pflanzungen, die, so geringfügig sie mancherorts auch sein mögen, den Negern nachgeäfft sind, und durch das, was sie sich bei den Negern erarbeiten. In Gefolgschaft und vollständige wirtschaftliche Abhängigkeit der Neger geraten, werden sie zu allen möglichen Arbeiten herangezogen, so daß sie deren Haussklaven geworden sind.

Diese Tatsachen sind durchaus im Auge zu behalten, will man irgendeinen Teil der Baćwakultur untersuchen, denn überall und immer wird man auf Beeinflussungen seitens der Neger stoßen, so daß es fast unmöglich erscheint, die primitive Baćwakultur herauszuschälen. Immerhin treten einzelne Momente — auch in der Religion — hervor, die ursprünglich auf die Baćwa zurückzugehen scheinen, und es verdient betont zu werden, daß viele Baćwa — wohl die meisten — zur Zeit der Okkupation durch die Weißen noch ein selbständiges Nomadenleben führten und ihre Lager abseits im Walde standen.

Die nun folgenden Ausführungen über die Religion der Baćwa stützen sich auf Aussagen von Baćwa aus der Ruki- und Bokumagegend und auf Beobachtungen, die ich während zweier Monate unter ihnen machen konnte, innerhalb welcher Zeit ich an die zwanzig Baćwa-Ortschaften besuchte.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Baćwa eine Vorstellung von einem höchsten Wesen haben, welches sie als Person auffassen. Unsicher aber bleibt, inwieweit diese Vorstellung auf die Nkundo oder andere Neger zurückgeht. Allgemein nennt man das höchste Wesen, wie es die Nkundo auch tun: Dzakomba oder im Baćwa-Dialekt: D'akomba. Sehr weit verbreitet ist der Name D'ambi oder D'abi, der ein Import von außen ist, dessen sich die Baćwa selbst erinnern. Einer von ihnen gab mir Aufschluß, daß der Name D'abi für Gott ungefähr um

die Zeit im Land bekannt wurde und Verbreitung fand, als die Weißen in der Gegend auftauchten. Er dürfte darum mit dem lingala zusammen den Weg zu den Nkundo-Negern und den Baćwa gefunden haben und ist selbstredend mit dem an der Westküste weitverbreiteten Dzambi und D'ambi identisch. Im folgenden behalte ich die Benennungen bei, wie ich sie in den verschiedenen Ortschaften hörte.

D'akomba wohnt oben, wurde mir verschiedentlich versichert, doch kann man ihn nicht sehen. Daher weiß man auch nicht, wie er aussieht. Seine Stimme ist der Donner, den man sehr fürchtet, ebenso den Blitz, den er sendet und damit Bäume spaltet und Menschen tötet. Was sie sich unter dem Blitz vorstellen, konnte ich nirgendwo erfahren. Anscheinend ist D'akomba unbeweibt, denn als ich einen alten Baćwa, der mir über manche Dinge schon Aufklärungen gegeben hatte, fragte, ob D'abi eine Frau habe, drehte er sich indigniert um und meinte „Nein". Auf die weitere Frage, wie er denn ausschaue, meinte er, das wüßte er nicht, das wüßten nur die Nkundo und die Weißen. Sie selber wüßten gar nichts. Im nämlichen Baćwa-Dorf, in Boende, wurden mir am folgenden Tage nähere, wenn auch magere Nachrichten über D'abi bekannt: Den Platz, wo D'abis Blitz eingeschlagen hat, flieht und meidet man. Von einem Menschen, der durch Blitzschlag getötet wurde, sagt man: D'abi hat ihn getötet. Er wohnt oben, daß er aber jemals im Walde umherginge, davon hatte man nie gehört.

An zwei verschiedenen Orten sagten Alte von D'akomba aus, daß er gut und böse zugleich sei. Gut ist er, weil er uns in die Welt gesetzt hat und uns Nahrung gibt, böse aber, weil er Krankheiten und den Tod sendet und weil er die Menschen tötet, sei es durch Krankheiten, fallende Bäume oder durch wilde Tiere. Die Auffassung der Nkundoneger ist die, daß alles, außer dem Tod (der bisweilen auf Dzakomba zurückgeführt wird), vom Elima (Māna) komme, während die Baćwa, welche das Elima ursprünglich nicht kannten, alles auf D'akomba als den Urheber zurückführen. Von Dzakomba sagen auch die Nkundoneger ausdrücklich, daß er oft die Menschen töte und sterben lasse. (Bei den Nkundo ist nämlich die allgemein unter Negern herrschende Auffassung vorhanden, daß die meisten Menschen durch Magie sterben.)

D'akomba soll alles erschaffen haben, sagen sie. Ein alter Baćwa in Lofeli wußte zu erzählen, daß die ersten Menschen von D'akomba vom Himmel herabgekommen sind. Die Namen der ersten Menschen waren nicht zu ermitteln; doch waren es Baćwa oder Batóa, wie sie sich selbst nennen, von denen alle anderen Menschen abstammen sollen. Ähnliches berichten mehrere alte Baćwa aus Ileko. Die Baćwa stammen von D'akomba ab, sind darum seine Kinder; es wurde aber nicht klar, ob er sie gezeugt oder erschaffen hatte. Von einer Frau D'akombas wollten

die Alten nichts wissen. Als einer der Alten (es waren ihrer viel beisammen) in diesem Zusammenhang von einer Frau redete, schüttelten die anderen mißbilligend die Köpfe und wehrten ab. Alles stammt nach der Auffassung der Baćwa von D'akomba; als Anerkennung dafür, vielleicht auch als Dank, bringen die Baćwa ihm Gaben dar, während die Nkundoneger, die ja Dzakomba auch kennen, ihre Gaben vorzüglich dem Elima (Māna) darbringen, da nach ihrer Auffassung das Elima ihnen alles übermittelt.

Wenn eine Baćwa-Frau schwanger geworden ist, dann kocht sie Nahrung und legt einen Teil davon im Walde aus. Das ist für D'abi, sagt sie, der ihr das Kind geschenkt hat, es stammt von ihm. Dabei spricht sie: „Du Mensch, von dem ich das Kind habe, da nimm und iß!" Sie selbst ißt dann den anderen Teil. Die Anrede „Mensch" muß uns zumindest vorsichtig machen in Auslegung dieser Angabe, denn es ist denkbar, und eine Aussage der Baćwa legt auch Zeugnis dafür ab, daß diese Opfergabe der Schwangeren möglicherweise an einen Ahnen gerichtet ist. Derartig ist die Nkundoauffassung, die auch auf die Baćwa abgefärbt hat, daß in jedem neugeborenen Kinde irgenein Ahne wieder zur Welt kommt. Der Ansicht, daß das Opfer der Schwangeren an einen Ahnen gerichtet sei, wurde jedoch von Baćwa anderer Gegenden widersprochen; diese behaupteten, daß das Opfer ursprünglich D'akomba gegolten habe.

In verschiedenen Angelegenheiten wendet sich der Baćwa an D'akomba und bittet mit Zuversicht um Erhörung seiner Anliegen. Geht jemand auf Reisen, dann wendet er sich an D'akomba und bittet ihn, er möge ihn geleiten und die Leute finden lassen, denen sein Besuch gilt.

Ist jemand krank, so wendet er sich ebenfalls an D'akomba. Hat jemand eine Wunde am Fuß (wie der Alte, der mir das illustrierte), so bittet er D'akomba um Heilung. D'akomba wird es tun, wenn er nicht etwa vorhat, den Menschen sterben zu lassen. Und so wendet sich jedermann in allen Anliegen an ihn.

Der ausziehende Jäger ruft D'akomba an, er möge ihn Wild erlegen lassen. Der Traum ist ein gutes Vorzeichen für eine glückliche Jagd, darum legt der Baćwa-Jäger gerne einen Pfeil unter seinen Kopf, wenn er sich zum Schlafen niederlegt.

D'akomba hat alle Dinge erschaffen, sie sind darum sein Eigentum; er verhilft dem Sammler zur Frucht und zu den Nahrungsmitteln und dem Jäger zum Wild. Es ist also nur vernünftig, daß man D'abi die Erstlinge opfert, denn nicht der Jäger schießt das Wild, sondern D'abi ist es, der es ihm gibt. Würde sich jemand erfrechen, D'abi die ersten Früchte vorzuenthalten, dann liefe er Gefahr, einer Krankheit zum Opfer zu fallen, oder wie ein anderer sagte: Der Jäger setzte sich der Gefahr

aus, überhaupt kein Wild mehr zu erlegen und keine ausreichende Nahrung mehr zu finden. Ausdrücklich behaupteten die Alten, daß früher allgemein ein Stück vom Herzen des erlegten Wildes, etwas vom Honig und die erste Frucht für D'akomba ausgesetzt wurde, nicht etwa für die Toten. Das ist besonders zu betonen, da mir diese Antwort zuteil wurde, als ich den Einwand erhob, ob denn diese Gaben nicht etwa den Toten und Ahnen hinterlegt würden. Bei dieser Gelegenheit wurde auch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das Opfer der Schwangeren an D'akomba gerichtet ist oder früher immer gerichtet war. Die Auffassung, daß D'akomba von diesen Dingen esse, scheint nicht zu bestehen, wenigstens konnte ich nichts darüber in Erfahrung bringen.

Daß die ursprüngliche und früher allgemeine Sitte des Darbringens von Erstlingsopfern an D'akomba bei vielen, zumal der jüngeren Generation, verblaßt und verwischt ist, darüber habe ich selbst schon Erfahrungen sammeln können. Vom Opfer der Schwangeren war schon die Rede (S. 41). Im gleichen Ort, wo man dieses Opfer als Ahnenopfer hinstellte, berichtete man auch vom Herzopfer des erlegten Wildes, das der Jäger wohl darbringe, aber nicht D'abi, sondern den bekaru (den Seelen der Abgestorbenen). Man schneidet zwei Stückchen vom Herzen des Wildes ab, legt sie auf ein sauberes Blatt und setzt sie im Walde aus, während der Rest vom Jäger gegessen wird. Das ist aber die landläufige Negersitte, welche sehr weit im Kongo verbreitet ist und die in dieser Form auch von den Baćwa übernommen wurde. Doch sei darauf hingewiesen, daß die Baćwa selbst diese Opferart an die bekaru als eine Neuerung bezeichnen, die erst jüngst bei ihnen Eingang gefunden hat; früher opferte man — und tut es vielfach heute noch — an D'akomba. In jenem Baćwa-Dorf konnte ich auch nichts über die Erstlingsopfer an Honig und ersten Früchten erfahren, die doch in anderen Gemeinden allgemein bekannt waren. Die Erklärung dieser Erscheinung ist eben darin zu suchen, daß die Baćwa-Sitten und religiösen Anschauungen jenes Dorfes zum größten Teil durch Negersitten überwuchert waren, mehr noch als anderswo.

Nach Aussagen der Baćwa geht die Sittlichkeit und Unsittlichkeit verschiedener Handlungen auf D'akomba zurück. „Er hat angeordnet, was man essen darf und wessen man sich enthalten muß" so behauptete ein Alter von Iloki. Als Verbrechen, die auch bei D'akomba verpönt sind, nannte man: Diebstahl, Ehebruch, Totschlag und Vernachlässigung alter Eltern. Von Vergeltung für das Gute oder Böse im Jenseits scheinen die Baćwa nichts zu wissen; denn alle Menschen gehen nach dem Tode in D'akombas Dorf, wo es gut sein soll, hier auf Erden dagegen sei es schlecht. Drüben kennt man weder Hunger noch Krankheiten, noch auch den Tod. Ob man aber im Jenseits zusammenlebt

wie hier, der Mann mit seiner Frau und seinen Kindern, darüber wußte man keine Auskunft zu geben. In D'akombas Dorf gibt es Wild, hier unten kennt man aber keine Tiere, die D'akomba heilig oder geweiht wären. Die Ansicht der Neger, daß sich auch die Seelen der Abgeschiedenen in den Kindern wieder verkörperten, ist jedenfalls bereits vielfach, wenn auch nicht allgemein, von den Baćwa übernommen, darum nennt man das Kind auch jeweils nach einem Vorfahren. Die Nkundo huldigen nämlich der Anschauung, daß die abgeschiedene Seele zu Dzakombas Dorf gehe, wo sie aber nicht ewig bleibe, sondern wieder auf diese Erde zurückkehre. Träumt eine Frau von einem Verstorbenen, dann erzählt sie es ihrem Mann; das heißt soviel, daß der Verstorbene wieder zur Erde kommen will. Das neugeborene Kind erhält dann den Namen des Verstorbenen, von dem man geträumt hat, so z. B. des verstorbenen Vaters. Dem Kinde begegnet man dann ähnlich, wie man dem Vater begegnete. Nur jene Seelen kehren nicht wieder, die keine Möglichkeit haben sich zu inkarnieren, deren Sippe ausgestorben ist.

Wie weite Verbreitung dieser Glauben auch bei den Baćwa gefunden hat, vermag ich nicht zu sagen. Ich fand ihn vor, aber nicht allgemein. Es wurde mir nicht möglich, festzustellen, welches die ursprüngliche Auffassung der Baćwa in dieser Angelegenheit war. Von einer Vernichtung oder einem Zugrundegehen des Lebensprinzipes beim Tode ist bei ihnen jedenfalls nicht die Rede, ebensowenig wie von einer Vergeltung. Eine Vergeltung übt D'akomba — ob in jedem Falle ist zweifelhaft — hier auf Erden, indem er Bösewichte krank macht oder durch Blitz und fallende Bäume tötet.

Die Nkundo und Baćwa nennen die Seele elimo (streng zu unterscheiden von elima). Beide glauben, daß die Seele im Auge sichtbar ist, der kleine schwarze Punkt im Auge, die Pupille, das ist die Seele. Die Nkundo meinten demzufolge, daß der Mensch zwei Seelen habe, weil auch zwei Augen. Der elimo ist winzig klein, für den Schwarzen ist er schwarz, für den Weißen aber hell.

Man sieht den elimo in den Augen, versicherten auch die Baćwa; wenn der Mensch stirbt und das Auge bricht, dann verschwindet er, dann bewegt sich auch nichts mehr in der Brust. Die Seele sitzt an der Nasenwurzel im Kopf. Während des Schlafes geht der elimo spazieren. Die Träume sind seine wirklichen Erlebnisse auf diesen Spaziergängen. Einen Schlafenden darf man daher nicht brüsk wecken, da er so sterben könnte.

Wie bereits erwähnt, geht die Seele nach dem Ableben in D'akombas Dorf. Stirbt ein Großer, dann donnert es in der Ferne. Auch wird bei Gelegenheit des Absterbens eines Großen der Regenbogen (bokeka) am Firmament sichtbar. Übrigens hörte ich einmal, daß man vor dem

Regenbogen (ngoro genannt) Angst habe, andere wieder behaupteten, sie hätten keine Angst.

Die heutigen Begräbniszeremonien der Baćwa scheinen ganz auf die Neger zurückzugehen; wenigstens sagten meine Negerbegleiter, daß die Baćwa ihre Toten ähnlich begraben wie auch sie selber. Da ich nur Baćwa-Begräbnissen beiwohnte, kann ich nur diese beschreiben, ohne einen Vergleich mit jenen der Neger zu ziehen. Wohl hörte ich, daß die Baćwa früher ihre Toten zu Hockern gebunden und in dieser Stellung beigesetzt haben; manchmal sollen auch Seitennischen ausgehöhlt worden sein, in welche die Leichen gesetzt wurden. Diese letzte Bestattungsart weicht völlig von jener der Neger ab.

Als ich eines Abends in einer Baćwa-Niederlassung umherging, traf die Nachricht ein, daß im benachbarten Baćwa-Lager in Eto ein Mann gestorben sei. Die Nachricht ging wie ein Lauffeuer von Hütte zu Hütte. Die Insassen taten ähnlich bestürzt, wie etwa auch wir, wenn eine unverhoffte Todesnachricht eintrifft. Der Tote sollte angeblich erst am dritten Tage begraben werden, weil man die Nachbarclans benachrichtigen wollte. Später erfuhr ich, daß es sich in diesem Falle um einen großen Toten gehandelt hatte, dessen Begräbnis tatsächlich viel Volk beiwohnte. Die Niederlassung der Baćwa, wo der Verstorbene sich befand, war ein langgestrecktes Dorf, dessen primitive Hütten zu beiden Seiten des Weges angelegt waren. Den Verstorbenen sah ich am Morgen des Begräbnistages in seiner Hütte auf einer Röhrichtpritsche lang ausgestreckt liegend. Er lag an einer der Längsseiten der Hütte und war bis an die Zehen mit einem Tuch bedeckt. Ringsherum hockten die Weiber und klagten laut. Bei einer anderen Leiche, die ich etwa eine Woche später im gleichen Dorfe sah — es war eine schwangere Frau, die beim Einholen von Raupen von einem Baume stürzte und tot liegen blieb —, beobachtete ich wiederum die Menge klagender Weiber. Einzelnen liefen die hellen Tränen über die Wangen, eine der Frauen hielt den steifen Arm der Toten umschlungen und streichelte ihn, wobei sie laut klagte. Eine andere wieder stand gerade auf und tanzte an der Stirnseite des Totenlagers, wobei sie die Hüften gegen die Tote verrenkte. Übrigens bemerkte ich, daß selbst Nkundoweiber in das Baćwa-Dorf gekommen waren, um die Tote mit zu beklagen. Daraus kann man die Innigkeit der Symbiose ermessen.

Wie lange die Totenklage anhält, kann ich aus eigener Beobachtung nicht sagen, man erklärte mir, sie dauere bis zum Begräbnis. Während die Verwandten zur Leiche gehen, klagen sie laut unterwegs, ohne auf jemand Rücksicht zu nehmen.

Während die Weiber klagten, gingen andere ihren Beschäftigungen nach. Im Ganzen herrschte aber doch eine gedrückte Stimmung.

Die Begräbniszeremonien für den alten Boćwa begannen damit, daß sechs Jünglinge, einige mit Grün behangen, auf dem Wege zwischen den Hütten auf und ab liefen, auf Klangstäbe schlugen und sangen. Wie oft sie den Weg auf und nieder gelaufen sind, weiß ich nicht zu sagen.

Eine andere Zeremonie bestand in einer Art Schlacht zwischen Männern und Frauen. In zwei Gruppen, einander gegenüber, stellten sie sich auf den Weg, unweit der Totenhütte, mit Stauden und Krautstengeln bewaffnet, wobei sie sangen. Dann gingen sie gegeneinander los und schlugen auf einander ein; es entstand ein Wirrwarr, dann drehten sich alle um und jagten der Hütte des Toten zu, wo sie auf das Hüttendach mit den Stauden zu schlagen begannen. Hierauf ergriffen vier Männer die Bahre mit der Leiche, hoben sie auf die Schulter, und fort ging es zum Grab. Alle Anwesenden begleiteten den Trauerzug, der aber nichts Trauriges mehr an sich hatte. Niemand weinte und wehklagte mehr. Im Laufschritt ging es zunächst auf dem Wege zum Dorf hinaus, in entgegengesetzter Richtung der Grabstätte, dann machte man kehrt, und ebenso schnell eilte man zurück bis zum Pfade, der seitlich ins Gebüsch führte, wo das Grab bereit stand. Hier blieb die Schar zurück und zerstreute sich ein wenig, während die Männer mit der Bahre sowie eine Anzahl anderer zum Grabe schritten, das unweit des Weges ausgehoben war. Am Grabe standen nur die Männer, welche sogleich die Leiche in die Grube senkten. Leider war ich durch das Photographieren daran gehindert, alle Handgriffe zu beobachten. Kaum lag die Leiche im Grabe, lang ausgestreckt, als die Männer zu den typischen Rasselinstrumenten griffen. Es sind dies dickere Rippen der Ölpalme, in die viele Kerben oder Rillen eingeschnitten sind. Mit einem dünnen Stäbchen fährt man über diese Kerben hin und her, wodurch ein rasselndes Geräusch verursacht wird, das die Begleitung zu allen möglichen Tänzen und in diesem Falle auch zu Gesängen ist. Am Grabe stehend, rasselten und sangen die Männer eine beträchtliche Zeit. Da mir die Sprache aber durchaus fremd war, blieb mir leider auch der Sinn der Gesänge vollkommen unverständlich. Aus ihnen hätte ich wohl am ehesten die Anschauungen der Baćwa über das Jenseits ermitteln können.

Als ich zur Hütte des Toten zurückkehrte, fiel mir eine blattlose Bananenstaude auf, die auf dem Platz in die Erde gesteckt war. Auf meine Nachfragen stellte sich heraus, daß die Frauen des Lagers — es handelte sich um bestimmte Frauen, die dem Toten nahestanden — mit Pfeilen in die Staude stachen. Diese Zeremonie hatte man während meiner Abwesenheit vollführt, ich ließ sie nun wiederholen.

Die Bedeutung der Begräbniszeremonien ist nicht ganz klar. Jedenfalls handelt es sich um magische Riten. Die Burschen, welche mit Grün bekränzt und mit den Klangstäben auf und ab liefen, führten angeblich

eine Kriegsbeschwörung auf. Der Tote sollte ins Jenseits eingehen, ohne Krieg, d. h. er sollte den Mut, den er im Krieg aufgebracht hatte, zurücklassen, damit seine Genossen mit ebensoviel Mut wie er kämpften.

Das Schlagen auf das Dach seitens der Männer und Frauen war eine Jagdbeschwörung. Der Tote, der ein großer Jäger gewesen war, möge das Jagdglück nicht mit sich nehmen. Das Wild möge zurückbleiben, damit die Überlebenden auch gutes Jagdglück hätten.

Das Stechen der Bananenstaude durch die Frauen soll andeuten, daß die Frauen unschuldig an dem Tode des Mannes seien. Sie mögen ihn wohl zu Lebzeiten einmal gekränkt haben, aber sie haben ihn nicht getötet. Nach anderen Aussagen stellte sich heraus, daß diese Zeremonie einen Analogiezauber darstellte: Derjenige, der den Toten etwa durch Zauberei umgebracht habe, solle auch sterben.

Ein Nkundoneger bestätigte im allgemeinen diese Erklärungen der Begräbniszeremonien, doch meinte er, daß diese nur beim Begräbnis eines Mannes (Alten) aufgeführt würden, der im Besitze von viel e l i m a (Māna) war, der also ein großer Krieger, Jäger, Sänger und Tänzer war. Durch diese Zeremonien solle erreicht werden, daß alle diese Fähigkeiten (dieses elima) nicht mit ihm ins Grab sinken, sondern bei den Überlebenden bleiben. Ein solch großer Mann war der verstorbene Boćwa-Alte.

Ein Brauch, der nach dem Ableben eines Ehemannes statthat, verdient in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden. Er wird heute von den Baćwa und Nkundo in gleicher Weise geübt. Die Witwe oder Witwen ziehen nach dem Tode des Ehemannes mit all ihrer Habe in die Hütte der Hauptfrau zusammen. Hier ist der ganze Besitz aufgestapelt. Vom Hüttendach hängen Körbe und allerlei Hausrat herab oder liegt in der Hütte herum. Die Weiber und Kinder haben ihre gewöhnlichen Schurze abgelegt und sich Bananenblätter um die Lenden gebunden, die in Fransen herunterhängen. Die Weiber führen in dieser Hütte ein zurückgezogenes, elendes Dasein. Als Schlafstellen dienen ihnen einige harte Klötze, die auf den Boden gelegt sind. Sie sitzen zwischen dem Hausgerät still, stumpfsinnig und traurig, eine ganze Regenzeit hindurch. Dann wird die Hütte mitsamt der ganzen Habe angezündet und verbrannt, nur die Eisengeräte, Messer usw. werden gerettet. Dann kann sich die Witwe wieder kleiden und zieren wie sie will und kann auch wieder heiraten.

In früheren Zeiten, ehe die Weißen die Herren des Landes waren, wurden bei dieser Gelegenheit von den Nkundo drei Menschenopfer dargebracht, Kriegsgefangene, die aus irgendeinem Nachbarclan stammten und die dann gefressen wurden. Daß die Baćwa selbst solche Menschen-

opfer dargebracht hätten, ist nicht bekannt, wohl aber, daß sie an den Menschenfressereien der Nkundo lebhaften Anteil nahmen.

Falls der Nkundo mit seiner Auffassung recht hat, daß die beschriebenen Begräbniszeremonien nur beim Tode eines Mannes vorgenommen werden, der sich besonders ausgezeichnet hatte, der groß war durch sein elima, dann muß der Glaube an die „Macht“, das elima, wie es die Nkundo nennen, auch bei den Baćwa tiefere Wurzel gefaßt haben, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Ich hatte wohl auch in dieser Richtung Nachforschungen gemacht und dabei in Erfahrung gebracht, daß die Baćwa weniger von dem Glauben an das elima beherrscht sind als die Nkundo. Bei ersteren scheint D'akomba mehr im Vordergrund zu stehen, bei den Nkundo das elima. Immerhin, da die Baćwa vielfach die nämlichen Clans und Clantiere haben wie ihre Wirtsherren die Nkundo, mit diesem Totemismus der elima-Glauben aber eng verknüpft ist, scheint dieser — wie gesagt — auch bei den Baćwa tiefere Wurzel gefaßt zu haben. Auch noch eine andere Beobachtung spricht für diese Ansicht. Nach dem Glauben der Nkundo-Neger sind Albinos und Epileptiker in hervorragendem Maße mit elima geladen. In zwei Fällen wiesen mich Baćwa auf Epileptiker hin, auf die sie wie auf halb außerweltliche Wesen blickten, ohne daß ich mir damals den Grund dafür erklären konnte. In einem Falle war es ein Mädchen, das in meinem Beisein einen Anfall bekam. Sofort stürzten sich Frauen auf die Arme und zerrten sie hinweg. Ein andermal machte man mich auf einen Knaben aufmerksam, von dem man sagte, daß er die verschiedensten Künste wisse, sooft er einen Anfall bekäme. Das war der „Größte“ in der Umgebung, meinte man, vor dem man eine wahre Scheu an den Tag legte.

Das elima ist eine Kraft, keine Person. Da Dzakomba alles erschaffen habe, sagen die Nkundo, so habe er auch das elima geschaffen. Dieses kann weiß oder schwarz sein. Weißes elima, ēma genannt, haben die Albinos, schwarzes elima heißt elima itafe. Das elima ist an besondere Orte gebunden, an bestimmte Wasserstellen, an größe Bäume u. ä. Diese Örtlichkeiten, wie auch die Personen, die mit elima behaftet sind, haben besondere Namen. Die Menschen besitzen erst in zweiter Linie elima, das ihnen von außen kommt. Nur jener Mann z. B. kann Kinder zeugen, der elima hat. Besonders alte, mächtige Männer können viel elima besitzen, wodurch ihre Macht begründet ist. Aber auch sie müssen sich dieses elima irgendwie erwerben oder gar kaufen. Die Clanältesten sind die ex iure Besitzer des elima. Dem liegt nämlich die Auffassung zugrunde, daß das elima wohl überall gleichartig, aber nach den Clans doch irgendwie verschieden ist, denn jeder Clan hat sein bestimmtes elima. Der Clanälteste und das Clantier sind die eigentlichen Träger

des elima, jedes Mitglied des Clans partipiziert aber auch einigermaßen an dem elima. Es stammt also von dem Gründer des Clans; nach meinem Gewährsmann teilte der Clangründer sein elima mit dem Clantier, das sich im Clan weitervererbt und von allen Mitgliedern als Bruder angesehen wird. Gegen diese Auffassung meines Gewährsmannes, wonach der erste Träger des elima der Clangründer und nicht das Clantier war, hatte ich Einwände gemacht. Obwohl der Neger bei seiner Auffassung blieb, hatte er mich nicht überzeugt; ich glaube vielmehr, daß das Umgekehrte richtig ist, daß das Clantier der eigentliche Träger des elima ist, das sich der Clangründer irgendwie angeeignet hat. So habe ich von den Banande am Semliki in Erfahrung gebracht, daß auch ihnen das elima unter dem Namen mulima bekannt ist, es ist ebenso eine ursprüngliche Kraft wie das elima der Nkundo, welche, wie man mir ausdrücklich sagte, ursprünglich im Clantier aufgespeichert war und dann auf den Urheber des Clans und den jeweils Ältesten als Vater des Clans, überging. Dadurch wird verständlich, warum man das Clantier als Urheber des Clans oder als Clanbruder ansieht.

Heute noch sollen die Clanältesten die Fähigkeit und Möglichkeit haben, mit den Clantieren in Verbindung zu treten. Sie sollen sich angeblich mit den Clantieren in einer Art Sprache verständigen. Dieses Totemtier tut dem Clanältesten nichts zuleide, mag es auch, wie in einzelnen Fällen, ein Leopard sein. Der Clanälteste geht in den Wald und ruft sein Totemtier heran, das auch nicht lange auf sich warten läßt. Mit ihm behandelt er die Angelegenheiten des Clans. Das ist Nkundo-Auffassung.

Ein Totemtier zu töten ist höchst gefährlich. Der das Unglück hatte, sein Totemtier zu töten, muß sich vor allem hüten, dieses ins Lager zu bringen, das bedeutete den Tod von vielen Clanmitgliedern. Er selbst aber muß sich dem Ältesten stellen, der ihn entsühnt und durch eine Medizin vor bevorstehenden Krankheiten bewahrt. Das nämliche gilt auch vom Genuß des Fleisches des Clantieres. Der Genuß des Fleisches vom Totem, auch wenn es unbewußt geschieht, ist schädlich; die bösen Folgen können nur durch eine Medizin des Clanältesten abgewandt werden.

Die Clanexogamie ist bei den Nkundo außerordentlich strikt; zwei Menschen, welche dasselbe elima haben, denn in jedem Menschen ist ein Funken elima, dürfen nicht heiraten.

Die eigentlichen Träger des elima eines Clans sind also die Clantiere (die mit anderen Tieren, deren Genuß ebenfalls, jedoch aus anderen Gründen, verboten ist, nichts zu tun haben) und der Clanälteste und in geringfügigen Abstufungen die anderen Clanmitglieder. Das elima ist aber außerdem noch an gewisse Örtlichkeiten gebunden. Das scheint

jedoch sekundär zu sein, wird aber als Tatsache hingenommen. Man nannte mir verschiedene solche Örtlichkeiten. Um sich dieses elima anzueignen, dazu bedarf es gewisser magischer Formeln, die man an das elima richtet, und Geschenke, die man ihm bringt. Alte, erfahrene Männer sind eher in der Lage, sich in den Besitz dieses elima zu bringen und sich selbst sozusagen zu laden, so daß sie davon wieder anderen mitteilen oder an andere verkaufen. Sie sind es, welche die Nkisi, die Fetische und Zauber bereiten und den Bewerbern auch die Formel mitteilen, um die Zauberkraft, das elima, in Wirksamkeit zu bringen. Kraft des elima vermögen diese Alten auch Krankheiten zu heilen, indem sie mit elima geladene Medizinen bereiten; sie sind auch in der Lage, die Hexen (boloki), welche zur Nachtzeit umherwandeln, und anderen schaden, zu entlarven und unschädlich zu machen. Kraft seines elima genießt der Clanälteste eine unbestrittene Autorität; niemand würde es wagen, sich ihm zu widersetzen, ihm ungehorsam zu sein, aus Furcht, er könnte sie durch sein elima umbringen. Er ist Kraft seines elima nicht nur der Vater und Gebieter aller Clanmitglieder, sondern auch Richter und Arzt für alle. Er soll auch der Verteiler des für die einzelnen Berufe notwendigen elima sein; so gibt er den Jägern den für die Jagd nötigen Zauber und anderen Berufen das ihnen zukommende elima. Jeweils ist es dieselbe Kraft, die aber verschiedene Wirkung ausüben soll. Es gibt wohl Medizinmänner, die durch natürliche Manipulationen, Kräuter usw. heilen. Haben sie damit aber keine Erfolge, dann geht der Kranke zum Clanältesten, der sein elima in Tätigkeit setzt. In der Frühe des Morgens tötet er ein Huhn, spritzt das Blut über den Kranken und spricht eine Formel, um das elima, das sich in schädlicher Weise im Kranken auswirkt, zu bannen. Denn wenn das elima dem eigentlichen Besitzer niemals schädlich ist, so kann es anderen sehr wohl schädlich und gefährlich werden.

Daß es die Nkundo verstanden kaben, auch die Baćwa in den Bann des elima-Glaubens zu ziehen, ist sicher. Man versicherte mir, daß sich kein Boćwa trauen würde, seinem Nkundoclan untreu zu werden und zu einem anderen überzugehen, weil er gewahr bleiben müßte, daß ihn der Clanälteste mittels seines elima umbringen würde. Wohl mit Berechnung haben die Neger die Baćwa in ihre Totemclans eingebaut, ihnen ihre Totems aufgezwungen, um sie so vermutlich mehr in ihre Gewalt zu bekommen. Das ist ihnen noch nicht vollständig geglückt, wie aus der Tatsache hervorgeht, daß die Baćwa vielfach die Sippenexogamie, nicht die Clanexogamie, üben.

Inwieweit die Baćwa selbst an das elima glauben und den Glauben auch praktisch ausüben, bleibt zu untersuchen. Die Nkundo versicherten mir, daß die Baćwa ursprünglich das elima nicht gekannt haben, sie

selbst hätten es ihnen erst mitgeteilt, wofür ihnen die Baćwa als Entgelt das Feuer gegeben hätten. Tatsächlich scheinen die Baćwa heute noch nicht jene übertrieben große Ehrfurcht und Furcht vor dem elima zu haben wie die Nkundo.

Interessant ist auch noch die Auffassung, welche mein Negergewährsmann von dem elima hatte. Er verglich es mit dem elektrischen Strom. Du ergreifst den elektrischen Fisch, meinte er, und schon durchzuckt es deinen Arm, so daß du den Fisch aus der Hand läßt. So ist das elima. Das elima kann nämlich auch eine besondere Krankheit sein, die man dann auch elima nennt, die aber aller Wahrscheinlichkeit nach nichts anderes als Rheumatismus, Gliederreißen ist.

Inwieweit den Baćwa ein Kult der Verstorbenen eigen ist, das im einzelnen festzustellen war mir nicht möglich. Gewisse, bereits erwähnte Bräuche weisen in der Richtung, daß Toten- und Ahnenverehrung wenigstens in schwacher Form vorhanden ist. Totenfeierlichkeiten nach Nkundo-Art, bei welchen früher viele und blutige Menschenopfer dargebracht wurden, die jetzt durch Ziegenopfer ersetzt sind, haben die Baćwa niemals ausgeübt, obwohl sie jenen der Nkundo beigewohnt und sie mit ihren Tänzen begleitet haben.

Von gefürchteten Naturgeistern wurde nur von dem iadze, einem Waldgespenst, gesprochen, das die Nkundo-Neger eloku nennen.

Inwieweit das Hexenwesen (boloki), das bei den umwohnenden Negern stark ausgeprägt ist, auch den Baćwa eigen ist, war ebensowenig auszumachen. Daß den Baćwa durch die Neger die Kenntnis verschiedener Zaubermittel (nkisi) übermittelt wurde, ist von vorneherein anzunehmen. Die Jäger tragen an der Handwurzel verschiedene Zaubermittel angebunden. Tukunablätter an den Bogen gebunden, haben die löbliche Wirkung, daß der Jäger bald auf ein Wild trifft. Auch andere Zaubermittel und Medizinen (boté genannt) sind allgemein bekannt, denen aber oft eine natürliche Heilkraft beigemessen wird, so verschiedenen Heilkräutern gegen allerlei Krankheiten.

Bei der Geburt eines Kindes begruben die Baćwa früher die Nabelschnur unter einem Waldbaum, heute verscharren sie sie — wie die Nkundo — unter einer Bananenstaude, von deren Früchten nur die Erwachsenen, besonders die Eltern, essen dürfen, nicht aber die Kinder.

Von einzelnen sittlichen Geboten hatte ich bereits erwähnt, daß man sie auf D'akomba als ihren Urheber zurückführt.

Die Einehe ist bei den Baćwa die übliche, was um so mehr auffällt, als die Nkundo eingefleischte Polygamisten sind. Angeblich sollen die Baćwa-Weiber die größten Gegnerinnen der Vielehe sein und ihren Männern nicht gestatten, eine zweite Frau zu nehmen. Dem liegen auch wirtschaftlich-religiöse Momente zugrunde. Nach Auffassung der Baćwa

hängt das Jagdglück auch mit dem Geschlechtsleben zusammen. Nur jener Jäger, der enthaltsam lebt, hat Jagdglück, sagen sie, darum soll es vorkommen, daß sich die Frauen ihren Männern zehn bis zwanzig Tage entziehen, damit diese mehr Wild erjagen. Bringt der Mann kein Wild heim, dann soll es vorkommen, daß ihm die Frau kein Essen bereitet, daß sie ihn schlägt, beschimpft oder gar mit dem Messer bedroht. Die Eheleute schlafen durch die Feuerstelle voneinander getrennt. Dieses enthaltsame Leben, behaupten die Nkundo, soll mit ein Grund sein, daß die Baćwafrauen viele Kinder gebären, während die zügellosen Nkundo kinderarm seien.

Der Ehebruch wurde früher mit dem Tode bestraft, sagten die Alten aus, was aber den Jüngeren nicht mehr bekannt war. Der betrogene Ehemann streckte seinen Nebenbuhler mit dem Pfeil nieder, das untreue Weib wurde verprügelt und heimgeschickt; das Heiratsgut mußte zurückerstattet werden. Waren aber der Ehe Kinder entsprossen, dann wurde nur ein Teil des Brautpreises vergütet, die Kinder blieben jeweils beim Vater.

DAS ELEUSINISCHE HEILIGTUM VON DEN ANFÄNGEN BIS ZUR VORPERIKLEISCHEN ZEIT

VON *K. KURUNIOTIS* IN ATHEN

Mit 2 Skizzen im Text und 7 Abb. auf 4 Tafeln.

Noack hat in seinem prächtigen Buche Eleusis[1], wodurch er den Weg zum tieferen Studium des eleusinischen Heiligtums und der damit nach verschiedenen Richtungen verbundenen Fragen in wunderbarer Weise klärte, die Entstehung und Entwicklung des Heiligtums aufzufassen versucht, indem er sich vor allem auf das Studium der durch die älteren Ausgrabungen aufgedeckten Ruinen stützte und auf die Resultate dieser Ausgrabungen, wie sie die Ausgräber Philios und Skias in verhältnismäßig ausführlicher, aber doch immerhin begrenzter und daher wissenschaftlich nicht ausreichender Weise, in vorläufigen Berichten und sporadischen Publikationen in den *Πρακτικά*, der *'Αρχαιολογικὴ 'Εφημερίς* und sonst vorgebracht hatten. Die Zusammenfassung der Ergebnisse seiner Arbeit, welche Noack selbst S. 217 ff. seines Buches gibt, macht es unnötig, hier das Gleiche zu wiederholen. Dort kann jeder leicht sehen, wie Noack die Entwicklung sich vorstellt: erste Entstehung des Heiligtums in spätgeometrischer Zeit mit einfacher, künstlich gebauter Terrasse, ein Altar darauf, aber noch kein Kultgebäude; dann Errichtung des ersten kleinen Kultgebäudes auf derselben, nur vergrößerten Terrasse erst im 7. Jahrh., und danach die allmähliche Entwicklung zum Prachtbau des Perikles unter Einschließung eines größeren, dem Dienste des Heiligtums gewidmeten Platzes. Aber das schöne Bild, was uns da gegeben wird, muß nach den Resultaten unserer letzten Ausgrabungen modifiziert werden.

Einer Publikation vorgreifend, welche von meinen Mitarbeitern, dem Herrn Prof. Mylonas, dem Herrn Architekten Travlos, Herrn Dr. Threpsiadis und mir vorbereitet, und hoffentlich als zweiter Band der Eleusiniaka[2]

---

[1] F. Noack, Eleusis, die baugeschichtliche Entwickelung des Heiligtumes. Aufnahmen und Untersuchungen, Text- und Tafelband. Berlin-Leipzig 1927, W. de Gruyter.

[2] *'Ελευσινιακά ὑπὸ Κ. Κουρουνιώτη καὶ τῶν διδ. Γ. Μυλωνᾶ, καθηγ. 'Αναστ. 'Ορλάνδου, ἀρχιτέκτονος 'Ιω. Τραυλοῦ καὶ ἐπιμελητοῦ 'Ιω. Θρεψιάδη. Τεῦχος Α'.* Athen 1932, Hestia.

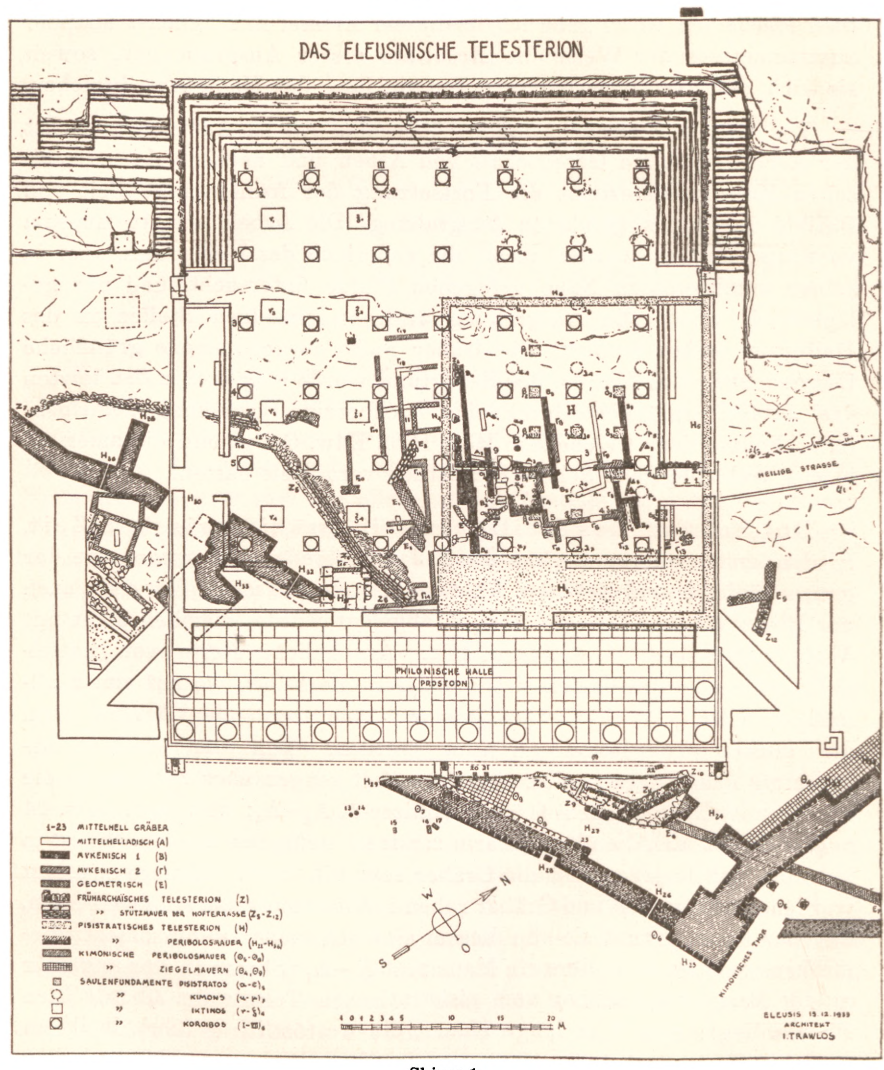
bald erscheinen wird, gebe ich in diesem Artikel in möglichst knapper zusammenfassender Weise die Resultate dieser Ausgrabungen, soweit sie sich auf die vorperikleische Entwicklung des Heiligtums beziehen.

Vor ungefähr zwanzig Jahren übernahm ich im Auftrage zunächst der Archäologischen Gesellschaft von Athen und nachher des griechischen Kultusministeriums die Fortsetzung der früher lange Zeit von Philios und Skias geführten Ausgrabung. Die Arbeit schritt langsam vorwärts, und es wurden meist die außerhalb des Heiligtums, aber in seiner unmittelbaren Nähe gelegenen Plätze untersucht, und nur gelegentlich wurde die Ausgrabung auch an einzelnen Stellen in das Heiligtum selbst geführt. Die früher nicht vorgenommene gründliche Untersuchung des Inneren des Heiligtums wurde aber erst in den letzten drei Jahren ermöglicht durch eine hochherzige Schenkung der Rockfeller Foundation, welche mir Herr Prof. Edw. Capps und die amerikanische archäologische Schule von Athen vermittelt hatten.

Entstehung des Heiligtums in prähistorischer Zeit. In den ersten Jahrhunderten des 2. Jahrtausends muß schon, wie der ganze südliche und östliche Abhang des eleusinischen Hügels[1], auch der Platz, wo dann das Telesterion angelegt wurde, ziemlich dicht mit Wohnbauten besetzt gewesen sein. Ansehnliche Reste von mittelhelladischen Bauten finden sich auf der Stelle selbst, wo auf einem allmählich durch Zuschüttungen immer höher werdenden Niveau dann die älteren Telesterien errichtet wurden. Von der starken Bewohnung des Platzes in dieser uralten Zeit zeugen aber noch mehr die vielen mittelhelladischen Gräber (Skizze 1, A_1—A_4; vgl. *Ἀρχ. Δελτ.* 14 *παράρτ.* 9, *εἰκ.* 12), die überall darin zerstreut gefunden wurden. Es ist ja bekannt, daß in jener Zeit die Gräber sehr oft in den Häusern angelegt wurden. Hausmauern und Gräber ruhen meist unmittelbar auf dem Felsen, und nur selten trennt sie von diesem eine schwache Humusschicht. Bemerkenswert ist besonders ein Mauerrest A—A_1 (Skizze 1), der ungefähr in der Mitte des nachher vom pisistratischen Telesterion überdeckten Platzes liegt; eine 8 m lange Mauer, die westöstlich geführt, in ihrem östlichen Ende nach Süden liegt und in dieser Richtung auf eine kleine Strecke noch erhalten ist. Eine leichte, aber nicht ganz sichere Kurve an der Biegung macht es wahrscheinlich, daß diese Mauer der Rest von einem ansehnlichen Apsisbau ist. Durch ihre Lage unter den späthelladischen Ruinen und den Fund von minyischen und mattbemalten altgeometrischen Scherben werden die Reste mit ziemlicher Sicherheit in die mittelhelladische Periode datiert.

---

[1] *Ἐλευσινιακά* σ. 1—172 (*Μυλωνᾶ, προϊστορικὴ Ἐλευσίς*).



Skizze 1.

Man ist allgemein geneigt anzunehmen, daß schon in dieser Zeit ein Kult in der benachbarten Höhle (Noack, El., S. 13), welche später dem Pluto geweiht war, stattfand. So wahrscheinlich dies auch erscheint, gestützt durch Analogien aus anderen Heiligtümern, wo ein Kult aus heiligen, ebenso unbedeutenden Höhlen seinen Ursprung haben soll [1], so

[1] Thiersch, Aeginet. Stud. I, 159.

ist es immerhin sonderbar, daß kein Rest, irgendwelcher Natur, von einer uralten Benutzung des kleinen Raumes der Höhle, die doch sicher niemals viel größer gewesen sein konnte, erhalten blieb. Der natürliche Fußboden der Höhle beschränkt sich, wie Noack bei der detaillierten Behandlung der Plutonionhöhle (S. 79—80) schon ausgeführt hat, auf den innersten südwestlichen Teil des sowieso kleinen Raumes, und man hätte schon für die Errichtung des ersten archaischen Tempelchens, welches er nach einer sehr flüchtigen, unsicheren Erwähnung von Philios zu rekonstruieren versucht, eine kleine Terrassierung durch Aufschüttung nötig gehabt. Aber daß der Raum auch bei einer uralten Benutzung der Höhle für Kultzwecke irgendwie hätte aufgeschüttet werden müssen, muß man unbedingt annehmen. Bei der späteren Vergrößerung des Raumes der Höhle durch neue Zuschüttung wäre dann ein Teil des alten Schuttes, wie vor allem das Beispiel beim Telesterion zeigt, überdeckt worden und hätte sich bis heute erhalten müssen. Und wäre dann nicht zu erwarten, daß man irgendein Zeichen, Vasenscherben oder sonst etwas, aus dieser Zeit in dem bei den Ausgrabungen vollständig durchgewühlten Schutt der Höhle gefunden hätte? Aber von solchem Funde sagt Philios nichts, und es ist auch jetzt in dem noch die Unterfüllung des Fußbodens der Höhle bildenden alten Schutt nichts derartiges zu merken. Auch in dem gleich daneben nördlich gelegenen tieferen Raume, welcher zum Höhlenbezirk zugerechnet werden konnte, trafen wir bei völliger Ausräumung und genauer Untersuchung auf kein einziges prähistorisches Fundstück.[1]

Die obigen Ausführungen haben nur den Zweck zu zeigen, daß die Frage nach der Lage der uralten Kultstätte im eleusinischen Heiligtum doch nicht sicher als gelöst betrachtet werden kann; und es wäre vielleicht nicht unmöglich, daß die Kultstätte schon in dieser ältesten Zeit auf dem Platze der Telesterien selbst gelegen hat, und vielleicht in irgendeinem von diesen Bauten, deren Reste man auf dem Platze wieder aufdeckte, erhalten ist.

Mykenische Periode 1. Viel wichtiger sind die Resultate unserer Grabung, was die darauffolgende mykenische Periode anlangt. Durch Prof. Mylonas' Behandlung der prähistorischen Reste von Eleusis im ersten Bande der *'Ελευσινιακά* (S. 1—172) wurde schon bekannt ge-

[1] Ganz zuletzt, Mitte November 1933, wurden unterhalb des Plattenbodens der unmittelbar vor der Grotte gelegenen kleinen Propyläen, an einer Stelle, welche bis zum natürlichen Felsboden untersucht werden konnte, der Rest eines mykenischen Hauses mit einem kleinen Teil des Fußbodenpflasters, viele mykenische Scherben und eine große Bügelkanne mit zwei Reihen von mykenischer Schrift gefunden (*'Αρχ. Δελτ.* 14, *παράρτ.* 3, *εἰκ.* 3).

macht, daß der Südabhang des eleusinischen Hügels mit mykenischen Wohnungsresten stark besetzt ist, und daß ähnliche Reste sich auch an anderen Stellen am südöstlichen und östlichen Abhang des Hügels finden. Ein Blick auf unseren Plan (Skizze 1, B–B_7 und Γ–Γ_{20}) zeigt, daß sie auch im Raume der Telesterien nicht fehlen; aber ganz bedeutend sind sie besonders innerhalb des Raumes des pisistratischen Telesterions. Der wichtigste Fund dieser Periode ist bei der südwestlichen Ecke der Fundamente dieses Baus gemacht. Es wurde dort genau unterhalb der Reste des später auf derselben Stelle errichteten früharchaischen polygonalen Telesterions ein mykenischer megaronartiger Bau (*Ἀρχ. Δελτ.* 13, *παράρτ. σ.* 19, *εἰκ.* 3 und *Ἀρχ. Δελτ.* 14, *παράρτ.* 3, *εἰκ.* 3), von etwas eigentümlicher Gestaltung, in seiner Zusammensetzung als Ganzes, aufgedeckt.

Er besteht (Abb. 1) aus dem viereckigen Saal, dessen nördliche und südliche Seite zum größeren Teil erhalten sind, während die westliche ganz fehlt; von der östlichen, welche die Vorderseite war, können nur sehr kleine Stücke unterhalb der später darübergelegten Fundamente erkannt werden. Die Breite des Saales ist genau 5,70 m; die Länge kann mit Sicherheit auf 7 m berechnet werden. Die südliche Wand ist an ihrem östlichen Teil in der ganzen Höhe des aus Steinen gebauten Sockels erhalten; an einer Stelle sind sogar Reste von dem aufsteigenden Ziegelbau geblieben. Wie bei jedem mykenischen Megaron springen die Wände der beiden Nebenseiten ungefähr 1,95 m vor die Vorderwand des Saales vor, um so die übliche Vorhalle zu bilden; ihr Ende ist mit besonders großen Steinen sorgfältig gebaut, während sonst die Bauart des Megarons sich nicht durch besondere Güte auszeichnet (Abb. 3).

Der ganze Raum des Megarons war schon von Philios ausgegraben, und die Erde, die wir zu untersuchen hatten, war nicht in ihrem ursprünglichen Zustand; es ist daher nur einem sehr glücklichen Zufall zu verdanken, daß sie den Fußboden (Abb. 1 β) des Megaronsaales unterhalb und neben den Fundamenten einer auf seiner Vorderwand erstellten römischen Säulenbasis in ziemlich guter Erhaltung wiederfanden. Er besteht aus festgestampfter Erde, gemischt mit sehr kleinen Kieselsteinchen; ursprünglich muß er mit Kalkstrich bedeckt gewesen sein. Unbedeutende, aber sichere Reste vom Fußboden sind auch an anderen Stellen des Saalraumes (Abb. 1 α) erkannt, und in der Nähe der Stelle, wo die Rückwand gesetzt gewesen sein muß, ist hie und da der felsige Boden leicht eingearbeitet. Unser Architekt Travlos hat bei mühsamer Untersuchung unterhalb des späteren Säulenfundaments auf diesem Fußboden auch eine mykenische Säulenbasis (Abb. 1 und Abb. 4, 8

= Ἀρχ. Δελτ. 14, εἰκ. 1 und εἰκ. 2 a) an ihrem alten Platze entdeckt. Sie sitzt auf zwei kleinen Platten, welche fest im Fußboden eingelegt sind, und besteht aus einem nur oben geglätteten, sonst fast ganz rohen eleusinischen Stein von unbestimmter Form, 0,35 m hoch und 0,50 m breit; der Basisstein liegt genau in der Mittelachse des Saales, 2,25 m von der Vorderwand entfernt. Die Säulenbasis kann doch ursprünglich nicht allein dagewesen sein, und da der Abstand zwischen dieser und der Vorderwand ein Drittel der Länge des Saales ist, müssen wir annehmen, daß noch eine Säule auf derselben Achsenlinie, in gleicher Entfernung von der ersten Säulenbasis und der Rückwand des Saales, dagewesen ist. Analogien zu dem so durch die mittlere Säulenreihe der Länge nach geteilten Saal sind aus mykenischer Zeit nicht ganz selten (Blegen, Korakou 81, Abb. 112). Die Einzigartigkeit unseres Baues liegt nun in der Gestaltung des Vorraumes. Dieser öffnet sich sonst gewöhnlich bei den mykenischen Megaren als freier Raum zwischen beiden Anten vor der Vorderwand des Hauptsaales; in unserem Bau aber ist am mittleren Teil der Vorderwand des Saales ein balkonartiger Vorsprung (3,30 m breit und 4,10 m lang) angebracht (Abb. 1, B_1), beiderseits von den Anten gleich weit (1,20 m) entfernt. Er ist offenbar mit dem Saale zusammen, und in ähnlicher Art aus kleinen unbearbeiteten Steinen ohne besondere Sorgfalt gebaut, und insoweit erhalten, daß man seine viereckige Form gut erkennen kann. Sein Fußboden, wovon ein Teil unter dem Fundament der Kimonischen Säule noch zu sehen war, ist, wie der Fußboden des Saales auch, aus festgestampfter Erde mit Kieseln gemacht und liegt 30 cm tiefer als der Fußboden des Saales. Das Gelände, auf dem dieses Megaron am Abhang gebaut ist, fällt nach Osten stark ab, so daß der Höhenunterschied zwischen dem Fußboden des Saales und dem Fußboden draußen bei der östlichen Vorderseite des Megarons ungefähr 1,50 m ist. Um nun den Aufgang in dieses zu ermöglichen, setzte man zwei kleine Treppen in den beiden Öffnungen zwischen den Anten und dem balkonartigen Vorsprung ein. Von diesen ist die nördliche ganz verschwunden, und von der südlichen sind nur die drei untersten Stufen erhalten, sowie auch die Unterlage von noch zwei, weiter nach obenhin folgenden bis zum großen, auch noch erhaltenen Podest, in den das Treppchen in einer Höhe von 1,47 m über dem Boden einmündete. Während die Stufen aus dem örtlichen Gestein genommen und nicht sorgfältig bearbeitet sind, ist der Podest aus einer sicherlich von außerhalb geholten großen Platte gemacht, deren Beschaffenheit an den Konglomeratstein erinnert, welcher vor allem bei den größeren Bauten von Mykenae und Tiryns an manchen Schwellen und sonst vorkommt. Der Podest befindet sich auf gleichem Niveau mit dem Fußboden des Balkons, und es scheint, daß man, um in den Saal hinein-

zugehen, erst in den Balkon eintrat und dann von diesem über eine Stufe in die höherliegende Tür des Saales gelangte.

Das so beschriebene Megaron war von einem weiten, starken Peribolos umschlossen, wovon die südliche und nördliche Mauer in ansehnlichen Resten erhalten sind. Die südliche, genau parallel zu der südlichen Megaronmauer, ist 1,10 m von dieser entfernt. Daß sie mit dem Megaron zusammenhängt, ist außer durch ihre Lage, die Richtung und die Gleichheit der Bauweise auch noch dadurch bezeugt, daß ein Abflußkanal, der neben den Stufen des südlichen kleinen Treppenhauses der Megaron-Vorhalle noch erkennbar ist, sich in dem Fußboden des Hofes vor dem Megaron fortsetzt (Abb. 1, B_5) und in ein in der südlichen Peribolosmauer mit großer Sorgfalt gebautes Ausgußloch ausläuft. In einer Entfernung von 6,60 m von der nördlichen Megaronmauer ist auch die nördliche Peribolosmauer, auf ziemlich langer Strecke erkennbar (Abb. 1, B_7), ungefähr parallel zu der südlichen Peribolosmauer gerichtet (Abb. 1, B_6). Die Ostmauer des Peribolos verschwand wohl im Fundament der pisistratischen Vorhalle. Wie der Peribolos gegen Westen abgeschlossen war, ist beim jetzigen Zustand des Geländes unmöglich zu bestimmen. Zu der Zeit, als das Megaron im vollen Gebrauche dastand, wie übrigens auch noch lange nachher, erstreckte sich der Akropolisfels, hoch und steil aufragend, die östliche Seite der Akropolismauer tragend, bis wenige Meter westlich von der Stelle, wo die Rückwand des Megarons gelegen hat; nicht weit von dieser wäre also auch die Westwand des Peribolos anzusetzen; sie ist verschwunden mit den ungeheuren Felsenmassen, welche man abbrach, um den nötigen ebenen Platz für die Lage der späteren Telesterien und vor allem des großen perikleischen Telesterions zu gewinnen. Bei diesem Abbruch verschwand wohl auch die hohe Mauer, welche nach der Tradition des homerischen Hymnos auf dem Felsen sich erhob und die Hochstadt von Eleusis, die *πόλις*, umschloß.

Ich sagte schon oben, daß wir den beschriebenen Bau als den wichtigsten Fund unserer Untersuchungen unter dem Fußboden des perikleischen Telesterions betrachten, und zwar deshalb, weil wir in ihm den uralten Tempel, vielleicht den ersten Tempel auf dem Platze, gefunden zu haben glauben. Was dafür spricht, ist folgendes:

Der Platz der Telesterien, am steilen Abhang gelegen, war in seinem ursprünglichen Zustand gar nicht geeignet, um ein Heiligtum aufzunehmen, worin die Ausübung des Kultes einen geräumigen, ebenen Platz benötigte. Der Fels fiel so jäh und so stark nach Osten ab — der einzigen Richtung, wo es möglich war, den ebenen Platz zu gewinnen —, daß man dazu hohe und starke Stützmauern und massenhafte Aufschüttung nötig gehabt hätte. Um die „älteste Terrasse“

(Noack, El., S. 9 ff. [zu beachten sind auch die sehr anschaulichen Bodenschnitte Noacks auf S. 9, Abb. 2]), die geometrische, zu gründen, mußte man eine sehr starke Stützmauer bauen, um die benötigte kolossale Aufschüttung zu erhalten. Es war dies für die Zeit der Erbauung der Terrasse eine ganz ungeheure Anstrengung, welche man doch nicht ohne sehr dringenden Grund aufgeboten haben wird. Noack, welcher diese Terrasse für die erste heilige Anlage auf dem Platze hält, will ihre dortige Aufrichtung durch die Nachbarschaft der heiligen Grotte rechtfertigen, „in der ja wohl die vorgriechische, karische Eleutho zu Hause war", deren Kult in der Grotte die Kulthandlungen auf der Terrasse ergänzen sollten. Aber viel näher zu der Grotte, in einem nur wenig tieferen Niveau, gibt es einen geräumigen, mit viel weniger Mühe zu ebnenden Platz, auf dem später die Linie der pisistratischen Festungsmauer geführt wurde. Diesen Platz hätte man doch viel eher gewählt, wenn nur die Nachbarschaft der Grotte für die Wahl des Platzes bestimmend gewesen wäre. Daß man aber statt dessen einen anderen, etwas weiter gelegenen und viel weniger geeigneten Platz zur Gründung der „ältesten Terrasse" wählte, hat doch viel eher seinen Grund darin, daß dieser Platz eben schon vorher durch eine heilige Anlage dem Kult geweiht gewesen sein wird. Die „älteste Terrasse" muß einem schon vorher dagewesenen Heiligtum gefolgt sein; und dieses Heiligtum kann kein anderes als unser Megaron sein, dessen ganze Anlage durch die Terrasse überdeckt wurde. In mykenischer Zeit war man gewohnt, an Abhängen zu bauen; für die gewöhnlich kleinen Bauten jener Zeit war nur ein verhältnismäßig kleiner ebener Platz nötig, und diesen gewann man ohne sehr große Mühe. Unser kleines Megaron ist auf der steilen Stelle gebaut, indem man seine gegen den Abhang liegenden Mauern auch zugleich als Stützmauern der für die Einebnung des inneren Fußbodens nötigen kleinen Aufschüttung benutzte. Als Boden des großen Hofes diente dagegen zum größeren Teil der nackte Fels in seiner unebenen Gestalt, und nur an den tiefergelegenen Stellen ist er durch kleine Aufschüttung geebnet, welche höchstens bis zu der Unterseite der untersten Stufe jener kleinen Treppe an der Vorderseite des Megarons reichte. Die Hofmauern dienten hauptsächlich dazu, den dem Kultdienste geweihten heiligen Platz abzugrenzen und abzuschließen.

Von den Menschenwohnungen der mykenischen Zeit unterscheidet sich unser Megaronbau bedeutend. Schon der große, durch starke Mauern abgeschlossene Hof und die ganze Ausstattung des Saales — ein paar kleine Stücke feiner Wandmalerei üblicher mykenischer Art stammen von diesem — müßten uns, wenn die Anlage eine Menschenwohnung gewesen wäre, auf einen reichen, vornehmen Mann als

Eigentümer schließen lassen. Aber der hätte sich dann gewiß nicht nur einen einzigen, ziemlich kleinen Wohnraum zu seiner Behausung im großen Hof geschaffen.

Während im Grunde der Plan unseres Baues dem Megaron entlehnt ist, unterscheidet er sich doch von ihm durch den Zusatz des balkonartigen Vorraums. Dieser gibt dem Bau eine ganz eigene Form; und diese erklärt sich am besten, wenn wir den Bau nicht als eine gewöhnliche Menschenwohnung, sondern als einen Tempel betrachten, also im Saal den Hauptraum des Tempels, die Wohnung des Gottes (ὁ ναός), einer Menschenwohnung nachgeahmt, erblicken und davor auf dem Balkon den Altar. Stellt man sich diesen Altarbau an die geschmückte Vorderwand des Saales angelehnt mit den beiden Treppen an den Seiten vor, so kommt einem gewiß in die Erinnerung das Megaron von Lykosura und der von Pausanias (VIII 37, 8) erwähnte Altar, wie er auf Grund der von mir ausgegrabenen sicheren Reste in einer Zeichnung von Orlandos[1] wiederhergestellt erscheint. Wie hier lehnt sich auch dort der hohe Altar wie ein Balkon an eine Schmuckwand an, welche den einstigen Tempel in Abkürzung darstellt. Freilich sind bei unserer Ausgrabung und, wie es scheint, auch bei der früheren Ausgrabung von Philios im oder beim Megaron weder Kultidole oder andere Kultgegenstände, noch Weihidole, welche die Heiligkeit des Gebäudes und des Platzes in mykenischer Zeit außer Zweifel setzen würden, in großer Zahl[2] gefunden worden. Dies könnte wohl als ein Grund gegen unsere Erklärung des Baues als Tempel mit Altar betrachtet werden, aber wenn man bedenkt, daß bei jedem neuen Bau auf diesem Platze die Erde durchwühlt werden mußte, kann jenes Fehlen von Kultgegenständen gewiß nicht gegen die triftigen Gründe, die wir für unsere Auffassung angeführt haben, entscheiden.

In vielen mykenischen Orten auf Kreta sind kleine Kultkapellen in den Palästen gefunden worden, und im Peloponnes wurde in Asine ein größerer Kultraum in einem Hause entdeckt, aber eigentliche Tempel, größere, selbständige Gotteshäuser, sollen bis jetzt nicht gefunden worden sein (Nilsson, Min. Myc. Rel., S. 72). Das ist gewiß bemerkenswert; aber könnten nicht solche Tempel, wenn sie wie unser Megaron sich von den übrigen Menschenwohnungen nicht besonders auffallend auszeichneten, im Gemenge der oft in kleinen Resten erhaltenen Ruinen verkannt worden sein, wie es auch in Eleusis bei der früheren Aus-

---

[1] Ἀρχ. Ἐφ. 1912, 143, Abb. 9. Noack, Σκηνὴ τραγική 53. Noack spricht daselbst schon die Vermutung aus, daß die Lykosurische Anlage als eine „Abkürzung eines Telesterions" betrachtet werden könnte.

[2] Nur ganz wenige gewöhnliche mykenische Tonidole wurden bei unserer Ausgrabung beim Megaron gefunden.

grabung im Telesterion der Fall war? Von Eleusis ist uns ein altes religiöses Lied erhalten, dessen Fassung und sonstige Erzählung keinen berechtigten Zweifel darüber bestehen läßt, daß die in ihm erhaltenen Nachrichten aus der heroischen Zeit, vielleicht durch Volkslieder ähnlicher Form, überliefert worden sind. Es ist dies der homerische Hymnos an Demeter. Dort wird erzählt, wie auf Anordnung der Göttin selbst ein Tempel mit Altar zu ihren Ehren gebaut werden sollte, und der Platz seiner Errichtung mit charakteristischen Einzelheiten bestimmt. *Ἀλλ' ἄγε μοι νηόν τε μέγαν καὶ βωμὸν ὑπ' αὐτῷ | τευχόντων πᾶς δῆμος ὑπαὶ πόλιν, αἰπύ τε τεῖχος | Καλλιχόρου καθύπερθεν ἐπὶ προὔχοντι κολωνῷ.* Dies kann nur vom Platz gesprochen sein, wo unser Megaron, und später, auf viel mehr als tausend Jahre das eleusinische Telesterion stand, und wo die von der Göttin gleichzeitig mit dem Befehl zum Bau ihres Tempels bekannt gemachten Mysterien, die *ὄργια σεμνά*, gefeiert wurden. Bedenkt man, wie das Terrain vor der Erbauung des pisistratischen Telesterions und den großen perikleischen Felsabarbeitungen dort gestaltet war — der Fels setzte sich nach Süden fort in der gleichen Höhe und ähnlich gestaltet wie sein bis jetzt erhaltener Teil, worauf das kleine Kirchlein der Panagia steht (Abb. 5; vgl. auch Noack, El., Tafel 34 a–b), und fiel ganz nackt, oder von wenigen kleinen Häusern besetzt, ziemlich steil ab bis unten in die Ebene, wo nicht sehr weit gegen Norden der Kallichoronbrunnen lag —, so wird man begreifen, daß auch dieser Platz mit vollem Rechte als *προὔχων κολωνός*, eine vorstehende Höhe, charakterisiert werden konnte; auch daß er auf der Höhe gegenüber dem Kallichoronbrunnen ist, könnte man von ihm sagen. Nicht weit westlich darüber muß die hohe Burgmauer auf dem nachher vollständig abgebrochenen steilen Abhang gestanden haben. Von Südwesten nach Nordosten hingezogen, muß diese Mauer auch den über der Plutogrotte erhobenen Felsvorsprung, wo heute die Panagiakapelle liegt, ganz oder mindestens zum größeren Teil in den Stadtbezirk einbezogen haben; dieses wird zur Genüge bewiesen durch die Entdeckung nicht sehr weit von der äußersten Spitze des Felsens gelegener bedeutender Fundamentreste von einem größeren mykenischen Bau, vielleicht dem Palast selbst, welcher doch nicht außerhalb der Mauer stehen konnte. So blieb auf dieser Stelle, der einzigen, welche auch gut, vielleicht sogar besser, zu dem durch die Bestimmungen der Göttin zum Bau ihres Tempels bezeichneten Ort passen würde, und wo in der Tat dieser Tempel bis jetzt von vielen Gelehrten angesetzt wird, kein genügender Platz übrig (vgl. jetzt Kuruniotis, *Ἐλευσίς, ὁδηγὸς τῶν ἀνασκαφῶν* (1934) auf dem Generalplan B_{20}).

Mykenische Periode 2. Gegen Ende der mykenischen Periode wird der Bauzustand am Megaron etwas verwickelt. Genau in der Richtung seiner Vorderseite, mit dem vorderen Teil seiner westlichen Langseite sich an diese anlehnend, wird ein anderer länglicher Saal gebaut (Abb. 2, Γ, Br. 4,30 m, L. 6,90 m), etwas kleiner als der Megaronsaal. Seine für die gewöhnlichen Verhältnisse in mykenischer Zeit überaus große Türe (1,70 m weit) öffnete sich auf den balkonartigen Vorplatz des Megarons, den wir als den Altarplatz erklärten, der also sowohl diesem Saal wie dem Megaron diente. Der Fußboden, ähnlich dem des Megarons hergerichtet, lag auf gleichem Niveau mit diesem; zwischen seiner nördlichen, der Rückwand, und der nördlichen Peribolosmauer blieb auch jetzt ein schmaler Durchgang. Daß dieser Saal eine spätere Zutat ist, wird dadurch zur Genüge bezeugt, daß seine westliche Langseite auf der nördlichen Ante des älteren Megarons sitzt, während der vordere Teil derselben Langseite an die Vorderseite des älteren Megarons einfach sich anlehnt, und daß seine Vorderwand zum Teil auf den Balkonaltar gesetzt ist. Durch den Fund einiger spätmykenischer Scherben wird auch sonst seine Datierung in die letzten Zeiten der mykenischen Periode gesichert. Aber nur wenig über dem kleinen erhaltenen Teil seines Fußbodens fanden sich ein paar geometrische Stücke, darunter ein schöner kleiner Greifenkopf aus Terrakotta, wohl Schmuckansatz von einem Gefäße; hierdurch wird vielleicht die Benutzung des Saales auch am Anfang der geometrischen Periode bezeugt (Mylonas in Am. J. of Arch. XXXVII [1933] 285).

Wäre dieser Saal ganz isoliert zu dem Megaron hinzugesetzt, so würde man schwerlich etwas gegen die Annahme anführen können, daß dieser auch ein heiliges Gemach, eine Verdoppelung des Megarontempels war; aber wenigstens an seiner Ostseite muß sicherlich noch ein Zimmer (Abb. 2, Γ_1) zusammen mit diesem gebaut worden sein, und wahrscheinlich auch an der Westseite ein zweites (Abb. 2, Γ_2); die Türöffnung mit den Schwellensteinen und Teile der nördlichen und der südlichen Wand des östlichen Zimmers sind erhalten, und gegen Westen springen von der Westwand wahrscheinlich Wandteile vor, welche vielleicht zum anderen Zimmer gehören. Es stand also gegen Ende der mykenischen Periode auf dieser Stelle folgender Baukomplex: zwei große Säle, welche sich an zwei verschiedenen Seiten auf den gemeinsamen Vorplatz öffnen, ferner ein oder zwei kleinere Zimmer an den Seiten des einen dieser Säle. So könnte man denken, daß der Charakter auch des vorher allein dagewesenen Gebäudes nunmehr geändert worden war, und daß eine Zeit kam, wo die göttliche Wohnung zur Menschenwohnung umgewandelt wurde. Aber ich glaube, wir müssen darauf bestehen, daß die Anlage auch dann ihren heiligen Charakter be-

wahrte. Der zweite Saal mit der im Verhältnis zu seinen Dimensionen viel zu großen Öffnung unterscheidet sich von den Wohnzimmern der Sterblichen, und man könnte vielleicht mit Recht behaupten, daß dieser gegen Ende der mykenischen Periode als ein zweiter Tempel für eine zweite Gottheit in unmittelbarem Zusammenhang mit dem früheren Tempel aufgerichtet wurde. Es werden also damals zwei oder mehr Gottheiten in zusammenhängenden Tempeln mit einem gemeinsamen Altar auf dem Platze verehrt. Das Erechtheion ist ja eigentlich auch eine Zusammensetzung von vielen Tempeln, worin die athenischen Urgötter verehrt wurden, und der Platz, worauf es steht, muß schon in mykenischer Zeit als Wohnsitz von Göttern heilig gewesen sein. Ob die beiden eleusinischen großen Säle für Demeter und Kore bestimmt waren, kann man wohl behaupten, aber beweisen wird es sich natürlich nicht lassen.

Geometrische Periode. Während der Dauer der geometrischen Periode wird das Heiligtum gänzlich erneuert. Es besteht auch jetzt, wie es scheint, aus einem geräumigen, fest umschlossenen Hof, worin wahrscheinlich als einziges Gebäude das heilige Haus, der Tempel, aufgerichtet ist; aber dieser letztere ist von ganz anderer Gestalt als sein Vorgänger, der mykenische Megaron-Tempel. Bis auf uns geblieben sind aus dieser Periode bedeutende Reste einer starken Stützmauer (Skizze 1, E_1—E_5, *'Αρχ. Δελτ.* 13, *παράρτ.* 22, Abb. 6; Am. J. of Arch. XXXVII [1933] 279, Abb. 9), welche die auf einen zweimal so großen Raum, als es der mykenische Megaronhof war, durch massenhafte Aufschüttung aufgerichtete Hofterrasse stützte, und der kleine Rest von einer Kurvenmauer (Skizze 1, *E*, *'Αρχ. Δελτ.* l. c. 21, Abb. 5), welche zu dem auf der Terrasse gelegenen heiligen Bau gehörte. In Noacks El. S. 9 ff. wird über die Reste der Terrassenmauer, welche schon von Philios fast ganz ausgegraben war, ausführlich gehandelt, ihre Bauart und Ausdehnung genau beschrieben und die Deutung als Terrassenmauer gerechtfertigt; sie wird von Noack (S. 14) als „der erste künstliche Eingriff erkannt, der die natürliche Form und das bisherige Bild bewußt umgestaltet und die Reste älterer Einzelbauten zum Verschwinden bringt". Noack stellte sich natürlich das frühere Bild viel einfacher vor, als es in der Wirklichkeit gewesen ist. Die Mauer wurde von uns wieder aufgedeckt. Die am vollständigsten erhaltene Südwestseite, wo auch die Türöffnung sich befand (am besten zu sehen im Am. J. of Arch. XXXVII [1933], S. 279, Abb. 9), sitzt auf älterem, nur wenige mykenische, und in den tiefsten Lagen spärliche mittelhelladische Scherben aufweisenden Schutt, der sich bis mehr als 1 m über den Grundfelsen erhebt. Sie ist nicht abgestuft, wie Noack (S. 10), dem ersten Ausgräber Philios folgend, angibt; der abgestufte Teil

(Skizze 1, E_2), welcher zu dieser Annahme verführte, ist, wie man auf den Abbildungen klar sehen kann, die untere Partie des getreppten Eingangs zu dem höher liegenden Hof. Nach den erhaltenen Resten zu schließen, hat die Terrasse ein großes Fünfeck gebildet, dessen Haupteingang auf der Westseite lag; unmöglich ist es aber nicht, daß es auch damals schon an der Nordseite, dort wo später der Haupteingang zu dem Telesterionhof war, einen zweiten Eingang gegeben hat. Die Kurvenmauer (der erhaltene Teil ist 5,30 m lang) ist von West nach Ost gerichtet, genau wie die Südseite der Terrasse, von der sie 3 m entfernt ist. Wie die Stützmauer, sitzt auch diese Kurvenmauer auf mykenischem Schutt, und ein Teil von ihr kommt direkt auf die Südmauer des mykenischen Megaronhofes zu liegen. Sie ist unzweifelhaft ein kleiner Teil von den untersten Fundamentschichten eines Baues, dessen aufgehende Mauer auf der Terrassenoberfläche begann. Ihre Höhe kann berechnet werden durch die Reste des Megaronbaues, die jetzt in bedeutend größerer Höhe als der Oberteil der Kurvenmauer erhalten sind, und von der Terrasse natürlich überdeckt sein mußten; diese befand sich danach ungefähr 0,50 m höher als der oberste erhaltene Teil der Kurvenmauer. Das Fundament, zu welchem auch die Kurvenmauer gehört, hatte also eine Mindesthöhe von 1,20 m. Fast der ganze Raum der Terrasse wurde schon von Philios ausgegraben, und aus seinen Berichten ist leider nichts sicheres über ihr Datum und das der Kurvenmauer zu schließen. Da aber darin viele Terrakottaidole von primitiver Gestaltung (Am. J. of Arch. l. c. 280, Abb. 10) und kleine ornamentierte Tontäfelchen gefunden wurden, welche der früharchaischen und spätgeometrischen Periode angehören können, hat Noack vermutet, daß die Terrasse (die Kurvenmauer hielt er für den Rest eines viel älteren Gebäudes) in den ersten Teil des 7. Jahrh. datiert werden könnte. Aber die von uns ausgeführte Untersuchung des Schuttes unterhalb der pisistratischen Säulenbasis, welche über der Kurvenmauer liegt, ergab neben und etwas oberhalb dieser Mauer einige geometrische Scherben. Da weiterhin die Terrasse und die Kurvenmauer die einzigen Bauten sind aus der Zeit zwischen dem zweiten spätmykenischen Megaronbau und den früharchaischen polygonalen Bauten, das heißt von der geometrischen und der gleich darauf folgenden kurzen Zeit des orientalisierenden Stiles, und an einem Platze sich befinden, wo, wie wir sehen, alle Perioden bedeutende Bauten hinterlassen haben, so glauben wir, zur Annahme berechtigt zu sein, daß die Terrasse und die Kurvenmauer schon in der geometrischen Zeit aufgerichtet wurden und bis zu der früharchaischen Periode bestanden haben.

Der religiöse Charakter dieser Terrasse ist nun außer jeden Zweifel gesetzt durch den massenhaften Fund von Idolen und anderen kleinen

Weihgeschenken. Wie in der früharchaischen Periode, was wir im folgenden noch anführen werden, war auch unmittelbar neben dem Haupteingang außerhalb der Südseite der Terrassenmauer eine ausgedehnte Opferstelle. Philios' Bericht (*Πρακτ.* 1884, S. 76) läßt keinen Zweifel darüber, und die Brandspuren von Opferfeuern an der benannten Stelle waren nach der Ausgrabung noch auf den Steinen der Terrassenmauer zu sehen. Leider ist der erhaltene Rest der Kurvenmauer so gering, daß man über das Gebäude, welches die Terrasse getragen hat, nur unsichere Vermutungen aussprechen kann. Aber ein so tief gelegtes Fundament konnte nur für einen Hochbau und nicht etwa für eine einfache leichte Umfriedungsmauer bestimmt gewesen sein, und dieser Hochbau — dessen Dimensionen, nach der Kurve ungefähr bestimmbar, bedeutend waren — auf einer dem Kult geweihten Terrasse konnte nur ein Tempel sein; entweder, seiner Form nach, ein Langbau mit Apsisendung oder ein Rundbau.

In geometrischer Zeit Tempel mit Apsisendung anzunehmen, ist durchaus statthaft (Weickert, Typen arch. Arch. 12), ich glaube aber, daß man dafür auch einen neulich von der englischen archäologischen Schule gemachten ausgezeichneten Fund im Heräon bei Perachora anführen kann. Es handelt sich um ein tönernes Gebäudemodell, ähnlich dem und wahrscheinlich auch gleichzeitig mit dem von Kurt Müller (Athen. Mitt. 48, 52, Tafel VI—VII) herausgegebenen, welches zuletzt von Oikonomos (*Ἀρχ. Ἐφημ.* 1931, 1—53) richtiger rekonstruiert und von neuem behandelt wurde. Das neu gefundene Modell besteht aus einer Antenvorhalle und einem länglichen Saal mit geraden Langseiten, welche in einer Kurve zusammenkommen. Oikonomos (l. c. 52—53) nimmt mit Recht an, daß diese Modelle je nach ihrem Fundort und der inneren Einrichtung als Tempel oder Menschenhäuser erklärt werden sollten. Danach kann das in einem Heiligtum gefundene und kein besonderes Merkmal von menschlicher Behausung aufweisende Modell von Perachora gewiß nur einen Tempel darstellen. Als Weihgeschenk an eine Gottheit würde eher das Abbild des Tempels als das einer Menschenwohnung passen. Auch aus der mykenischen Zeit sind heilige Bauten auf den wohl religiösen Zwecken dienenden bekannten Goldplättchen[1] abgebildet.

Aber unser Kurvenmauerrest kann auch zu einem Rundbau gehören. Die noch in guter griechischer Zeit beibehaltene Rundform für bestimmte Tempel und heilige Gebäude berechtigt uns zu der Annahme, daß es eine ältere Zeit gegeben hat, in der heilige Gebäude diese

---

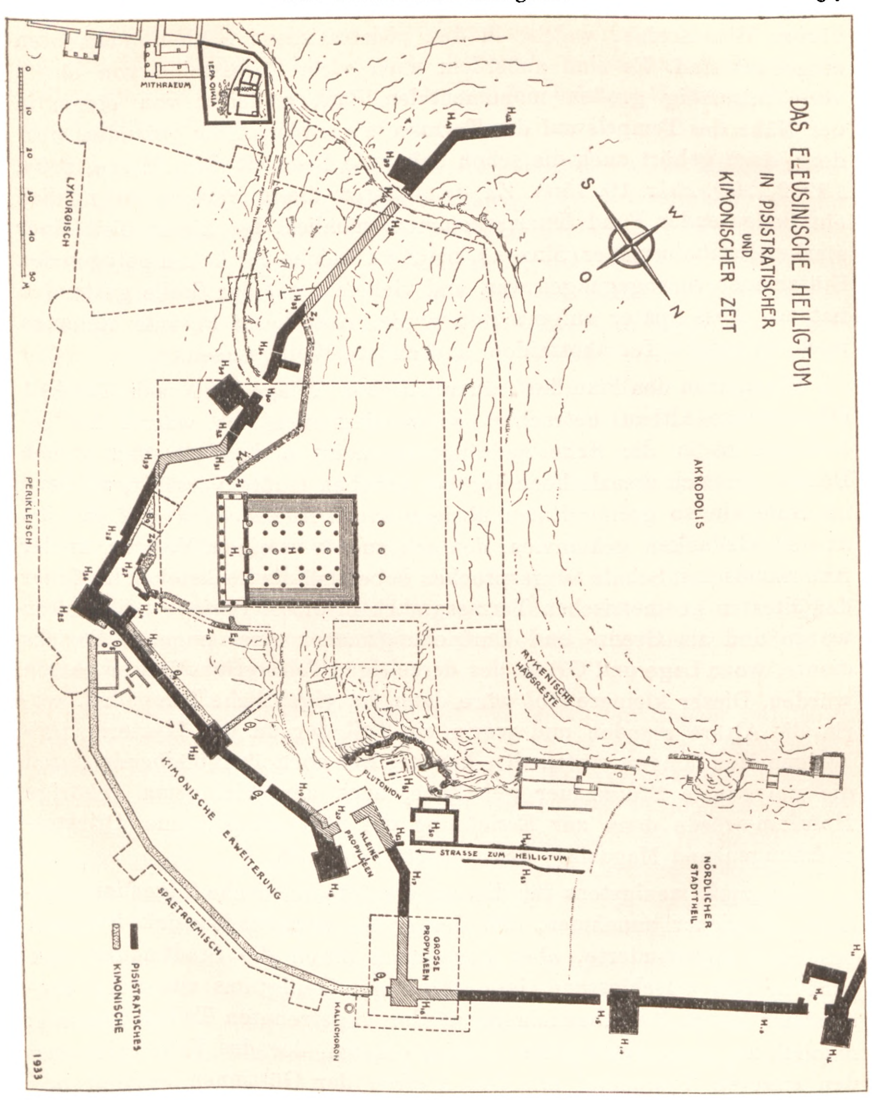
[1] Karo, Schachtgräber, Tafel XVIII und XXVII, Nr. 26 und 242—244. *Ἀρχ. Ἐφημ.* 1906, Tafel XIV. Nilsson, l. c. S. 147.

Form hatten. Für den Tempel auf der geometrischen Terrasse geben wir der Rundform den Vorzug, da er besser zu der fünfeckigen Gestalt der Terrasse paßt; die scharfe eckige Form des südwestlichen Teiles der Terrasse, sonst unnötig und von der Gestaltung des Geländes nicht unbedingt erfordert, kann voll befriedigend nur durch die runde Form des auf der Terrasse liegenden Gebäudes motiviert werden. Nach dieser Seite, gegenüber dem Haupteingang zu der Terrasse, könnte auch der Eingang zum Tempel gelegen haben. Bei der Annahme eines Apsistempels wäre es übrigens auch unbegreiflich, warum man die Kurvenseite, das heißt den Rücken des Gebäudes, dem Terrasseneingang gegenüber und in großer Nähe zu ihm gelegt hätte. Auch folgendes Argument könnte man vielleicht für die Rundform des geometrischen Tempels anführen; wenn schon in dieser Zeit im Tempel dramatische Aufführungen, die *δρώμενα*, stattgefunden haben, so wäre die Rundform gewiß die geeignetste dafür; die Orchestra im Theater war ja seit alters rund. Bei solcher Annahme bliebe allerdings unerklärlich, warum man bei den späteren Telesterien die so geeignete Rundform verlassen hätte.

Durch unsere Ausgrabungen an anderen Stellen des Heiligtums wurde gesichert, daß in der geometrischen Zeit auch die Unterstadt von Eleusis eine Befestigungsmauer gehabt hat; aber die wenigen erhaltenen Reste davon machen es nicht möglich, ihre Gestalt und Ausdehnung, sowie ihr Verhältnis zum Heiligtum zu erweisen.

Früharchaische Periode. Die Dauer des Heiligtums in der soeben beschriebenen Form können wir aus den Funden mit Sicherheit bis weit in das VII. Jahrh. hinein bestimmen; dann wird aber das Heiligtum wieder erneuert und sein Bezirk bedeutend vergrößert. Es kann dieses eine Folge der Vereinigung von Eleusis mit Athen gegen Ende dieses Jahrhunderts gewesen sein.

Obschon wir vom Heiligtum der früharchaischen Zeit im Verhältnis zu den Resten aus den früheren Perioden mehr besitzen, ist auch von diesem keine annähernd sichere Rekonstruktion möglich. Hier muß vorausgeschickt werden, daß das Bild des Heiligtums in Noacks Eleusis, wie es auf seiner Tafel 14 (der grüne Bezirk) und 17^a (das vorpisistratische Heiligtum) erscheint, nicht richtig ist. Unsere Ausgrabungen haben mit absoluter Sicherheit bewiesen, daß der ganze große äußere Peribolos (C—C^{11} = Skizze 2, H_{25}–H_{37} und Θ_4–Θ_5) erst den folgenden Perioden (der pisistratischen und kimonischen Zeit) angehört, und daß auch das Heiligtum selbst anders war. Aus dieser Periode besitzen wir heute die wenigen auf ihrer alten Stelle übrig gebliebenen Reste (Skizze 1, Z—Z_2) des kleinen durch die polygonale Bauweise charakterisierten, gewöhnlich als das erste Telesterion betrachteten Gebäudes und die ausgedehnte in gleicher



Skizze 2.

Bauweise aufgerichtete Mauer (Skizze 1, Z_5—Z_{12}), welche in fast dreieckiger Form den Hügelvorsprung enger umschließt und schon früher richtig als Stützmauer der stark vergrößerten heiligen Terrasse erklärt wurde. Außer diesen schon längst bekannten Ruinen sind bei den letzten Ausgrabungen mehrere Dachziegel, bemalte Terrekottasimen und Akroterien von demselben Bau gefunden worden, überdies viele zu ihm ge-

hörige Wandsteine, welche in den pisistratischen Säulenfundamenten eingebaut sind. Es sind außerdem noch viele Porossteine von einem verhältnismäßig großen monumentalen Bau, vielleicht von einem in der Nähe des Tempels auf der Terrasse stehenden Altar gefunden worden; dazu gehört auch die schon bekannte Inschrift (*Ἀρχ. Ἐφημ.* 1894, 189, 2; *Ἀρχ. Δελτ.* 10, 150). Zu den Resten dieser Periode ist neulich ein bedeutender Fund hinzugekommen, nämlich der kleine Teil einer starken Peribolosmauer (Skizze 1, bei Z 8), welche der hohen polygonalen Stützmauer vorangegangen war, und vielleicht auf der Stelle gestanden hat, wo diese später aufgerichtet wurde. Aus dieser Periode stammen noch zahlreiche Terrakottaidole und andere Weihgeschenke.

Wenn man den Plan der früharchaischen Anlage bei Noack, Tafel 14 (Hofterrasse-Altbau) betrachtet, so wundert man sich, warum das Telesterion so in die Ecke gedrängt erscheint und gegen den steilen Felsen, der sich damals hoch darüber erheben mußte, vorstößt, während im Hofe ein so großer Raum übrig war. In Rücksicht darauf war ich zu dem Gedanken gekommen, den ich zuerst in einem Vortrag in der Amerikanischen Schule ausgesprochen habe, daß die hochstehende Mauer der ältesten geometrischen Terrasse auch in dieser Periode beibehalten wurde und als Grenz- und Umfriedungsmauer eines engeren Bezirks diente, wozu Lage und Größe des derzeitigen Telesterions besser passen würden. Dieser kleinere Hof wäre dann der eigentliche Tempelhof, worin die Altäre standen und worin ein Teil der zu den Mysterien gehörigen Handlungen stattfinden konnte. Der noch übrigbleibende, durch die polygonale Stützmauer gehaltene, auch zum Heiligtum gehörige Hofraum würde dann zur Errichtung der Bedienungsräume (Priesterwohnungen und Magazine) des Heiligtums dienen.

Man muß, wenigstens für die auf die früharchaische folgenden Perioden, als sicher annehmen, daß der große, vom Stadtbezirk fest und bestimmt abgesonderte, aber doch auch durch die Stadtmauer zum größten Teil umschlossene Gesamtraum des Heiligtums aus zwei, voneinander durch Zwischenmauern wieder abgetrennten Teilen bestand; nämlich aus dem eigentlichen heiligen Raum, der das Telesterion und den engeren Tempelhof mit den Altären der Göttinnen enthielt und nur von den Eingeweihten oder von den Einzuweihenden bei den Mysterienfeiern betreten werden konnte, und aus dem zweiten, leichter zugänglichen Hofraum, welcher für die Priesterwohnungen und andere der Verwaltung des Heiligtums dienende Bauten[1] bestimmt war. Der

---

[1] Mehrere von solchen Bauten sind angeführt in der Inschrift IG II² 1672 aus dem Jahre 329/8. Über die Frage der Lokalisierung dieser Bauten hat Rubensohn, Mysterienheiligtümer 72 ff. gehandelt. Siehe auch Noack, El. S 222.

Eingang von außen zu dem engeren Telesterionhof erfolgte nicht direkt, sondern immer durch den äußeren Hofraum, wohin ein größeres Tor führte, welches an der, zugleich einen Teil der äußeren Hofmauer bildenden Stadtmauer angebracht war.

Nun brachten vor kurzem unsere Ausgrabungen einen überraschenden Fund zutage, welcher den oben ausgeführten Gedanken von der Gestalt des früharchaischen Heiligtums zum großen Teil bewahrheitete. Es wurde nämlich, nachdem die Hinterseite der hohen Stützmauer im nordöstlichen eckigen Teil der Terrasse bis zum Grunde bloßgelegt war, entdeckt, daß sie dort auf dem Rest einer älteren, in ähnlicher polygonaler Weise gebauten Mauer (Skizze 1, rechts vom Zeichen Z 9; Ἀρχ. Δελτ. 14, παράρτ. 15 ff. εἰκ. 20) sitzt. Diese Mauer, wovon nur ein 5,20 m langes Stück übrig geblieben und aufgedeckt ist, hat auch innere Fassade, war also eine freistehende Mauer und wegen ihrer beträchtlichen Stärke (2,10 m dick) gewiß eine Festungsmauer gewesen. Da der erhaltene Rest dieser Mauer, welche, wie die hohe Terrassenmauer, westöstlich gerichtet ist, auch am östlichen Ende Fassade aufweist, müssen wir annehmen, daß dies die Ante von einem einmal vorhanden gewesenen Torbau ist. Längs der Innenseite dieser Mauer läuft ein aus festgestampfter, mit kleinen Steinbrocken gemischter Erde bestehender Straßenboden.

Also die vergrößerte Terrasse mit der hohen Stützmauer war in der früharchaischen Periode nicht von Anfang an da, und es gab nach der geometrischen Periode eine Zeit, wo nach dem Verschwinden des geometrischen Tempelhauses das kleine polygonale Telesterion auf der früheren geometrischen Terrasse (vielleicht nur nach Süden irgendwie erweitert) stand, und ein tiefer unterhalb dieser Terrasse gelegener, von der Stadtmauer umschlossener Raum vielleicht noch zum Heiligtum gehörte. Es wäre dies die Form, welche auch nachher das Heiligtum von der pisistatrischen Zeit ab bis zu seinem Untergang bewahrt hat: nämlich einerseits der engere, innere, höher gelegene heilige Hof mit dem Telesterion und den Altären, und andererseits der tiefer an ihm anliegende, bis zur Stadtmauer ausgedehnte, für die Verwaltung bestimmte äußere Hofraum.

Die wieder benutzte frühere geometrische Terrasse wurde fast um das Doppelte vergrößert durch den Bau der großen polygonalen Stützmauer und durch Aufschüttung des tieferen, zwischen der Ostseite dieser Terrasse und der damaligen Stadtmauer, zu welcher das neu entdeckte Stück polygonaler Mauer gehörte, befindlichen Raumes bis zur Höhe der Terrasse. Wann das geschah, ist ebensowenig mit Bestimmtheit zu beantworten wie die andere Frage, ob diese Vergrößerung noch

weitere Folgen in der gesamten Gestaltung des Heiligtums gehabt hat. Doch ist es wahrscheinlich, daß jene Veränderungen vor der Inangriffnahme der großen pisistratischen Bauten — des Telesterions und der Stadtmauer — eingetreten sind.[1] Denn sonst wäre die vergrößerte Terrasse, wenn der Bau des pisistratischen Telesterions zur Zeit ihrer Errichtung schon geplant gewesen sein sollte, nicht so nahe an seine Südwestecke gerückt worden. Und außerdem ist die ursprüngliche polygonale Fassade dieser Stützmauer vor der Stelle, wo das pisistratische Innentor (Skizze 1, H_{24} = Noack Tafel 15 D) steht, wahrscheinlich beim Bau desselben abgenommen und in pseudoisodomer Weise als Schmuckwand vor dem Tore wieder hergerichtet worden, und die westliche Ante des Tores hat, wo sie an der Stützmauer anlehnt, deren auch jetzt noch gut erhaltene alte Fassade einfach überdeckt.

Schwierig ist auch der Versuch, die Gestalt des Telesterions selbst wiederherzustellen. Der quadratische Grundriß dieses Baues, auch in der etwas verlängerten Form, die Noack annimmt, wird recht zweifelhaft durch die Aufdeckung eines im Raume des pisistratischen Telesterions befindlichen neuen Stückes einer polygonalen Mauer (Skizze 1, Z_1) in der Fluchtlinie der schon früher bekannten Teile der Ostwand; sie ist von ähnlicher Bauweise und liegt in einer Entfernung von ungefähr 2,60 m von dem nördlichsten früher bekannten Stück. Wenn wir nun die Ostwand dieses Telesterions bis zu dem neuentdeckten Mauerstück verlängern, bekommt diese eine Länge von 24,20 m, und das Verhältnis der Lang- zu den Kurzseiten (13 oder 14 m) wird dann so gestaltet, daß man nach den Dimensionen vielmehr einen den gewöhnlichen griechischen Tempeln ähnlichen Bau vor sich haben würde. Und zu einem derartigen Bau passen auch besser die erhaltenen Dachterrakotten, welche nach dem Urteil unseres Architekten aus einem Giebeldache stammen. Dadurch würde allerdings der Gedanke an Entstehung der quadratischen Form der Telesterien, mit Sitzstufen an den vier Seiten, schon in dieser Zeit seine Stütze verlieren, aber man könnte doch annehmen, daß dieser Bau, dessen Existenz in dieser Form übrigens durch

[1] Wir müssen annehmen, daß wenigstens eine Zeitlang nach dem Bau dieser Stützmauer, und bevor die große pisistratische Mauer aufgerichtet wurde, der größere Teil der früheren polygonalen Stadtmauer, zu welcher der neuentdeckte kleine Rest gehörte, noch stehen blieb, und irgendwie an beiden Seiten des östlichen Teils der Stützmauer mit dieser verbunden, nach der Richtung gegen Osten und Nordosten, und nach Südwesten fortgesetzt wurde; denn sonst wäre der Raum des Heiligtums, welcher doch zum Stadtgebiet gehörte — da nur durch die getreppte Stützmauer der Südseite und die schwache Mauer der Nordseite der Terrasse abgeschlossen —, nach diesen Seiten fast gar nicht zu verteidigen gewesen. Leider können wir die Richtung dieser vorpisistratischen Mauer nicht mit Sicherheit bestimmen.

den neuen Fund nicht absolut sicher, sondern nur sehr wahrscheinlich gemacht wird, zweiteilig war und einerseits aus dem eigentlichen Tempel oder Mysteriensaal, welcher dann ungefähr die ihn dem Quadrat annähernden Maße haben könnte, und andererseits aus einer tiefen Vorhalle bestand. Der Eingang dazu wäre dann an der Nordseite anzusetzen. Es muß jedoch eingeräumt werden, daß der in solcher Weise zu rekonstruierende Eingang, mit der Vorhalle an den von der Höhe der Panagiakapelle herabkommenden Felsen gedrängt und zum Teil von ihm versteckt, nicht den günstigsten Eindruck hervorgerufen hätte; aber der Bauplatz des Telesterions dieser Zeit, unmittelbar von den überhängenden Felsen überragt, war überhaupt nicht besonders gut, und beim verschlossenen Hof wenig geeignet, um die ganze Schönheit und architektonische Erscheinung des auf ihm gelegenen Baues sich dem freien Blick darbieten zu lassen. Andere Einzelheiten der äußeren Gestaltung und der inneren Einrichtung dieses Baues lassen sich aus den Fundtatsachen nicht auch nur mit annähernder Sicherheit vermuten. Zu dem Eingang von Norden her paßt auch die ältere Richtung der heiligen Straße besser als zu einem Eingang von der Ostseite. Nach erhaltenen Merkmalen — Teil von einer polygonalen Stützmauer, oberflächliche, aber sichere Felsbearbeitungen — lief in älterer Zeit die heilige Straße etwas an der Seite der jetzt erhaltenen römischen und wohl auch perikleischen Straße — was die Richtung anlangt — direkt in die nördliche Schmalseite unseres Baues aus.

In der Nähe und zwar außerhalb der südlichen polygonalen Terrassenmauer, auf einer langen Strecke, muß man, wie auch schon bei der älteren, geometrischen Terrasse bemerkt worden ist, lange Zeit Opfer dargebracht haben. Denn die Steine der Mauer sind teilweise vom Rauch des Feuers schwarz gefärbt, und wir haben an einer Stelle (Skizze 1, Z_6) noch die von den früheren Ausgräbern unberührte Opferschicht gefunden. Sie bestand aus einer festen, schwarzgrauen Masse von Asche und kleinen Kohlenresten, worin vor allem archaische Tonidole und Vasen von den schwarzfigurigen bis zu den protokorinthischen in den untersten Schichten in großer Zahl gelegen haben. Unter den Tonidolen ist besonders zahlreich die auch sonst sehr bekannte Figur der sitzenden Göttin (Am. J. of Arch. l. c. 282, Abb. 15). Und von den Vasen sind besonders hervorzuheben ein Paar Thymiaterien (*Ἀρχ. Δελτ.* 13, *παράρτ.* 25, *εἰκ.* 9—10) und zylindrische Vasenunterstände, die mit feinen schwarzfigurigen Darstellungen von Götterprozessionen oder anderen Götterhandlungen geschmückt sind. Bemerkenswert ist, daß unter den dargestellten Göttern Dionysos (Abb. 6) und Apollon stärker hervortreten.

Pisistratische Periode. Das 6. Jahrh. war vor allem durch Pisistratos' und seiner Söhne Herrschaft die erste Glanzzeit Athens, was sein Ansehen in der griechischen Welt und die künstlerische Ausstattung des Landes betrifft; es ist auch für Eleusis und das eleusinische Heiligtum der Beginn der Blütezeit gewesen. Sei es, daß der Einfluß und das Ansehen des Mysterienkultes in diesem Jahrhundert ganz besonders wuchs, oder sei es aus politischen Rücksichten, jedenfalls ist das Bild von Eleusis auf das großartigste gestaltet worden. Die Stadt scheint nach vielen Seiten sich ausgedehnt zu haben und mit einer neuen starken, prächtigen Ringmauer versehen worden zu sein. Die schöne Stadtmauer (Skizze 2, H_{11}—H_{42}), welche früher der vorangegangenen Periode zugeschrieben wurde, und die viel weiter, als man annahm, ausgedehnt war (*'Ελευσινιακά* 1, S. 203 ff.), hat sich als ein Werk dieser pisistratischen Zeit durch unsere Ausgrabungen erwiesen. Das Stadtbild von Eleusis verblieb dann fast in der gleichen Gestalt bis zu der römischen Zeit.

Auch des Heiligtums prächtige Bauten beginnen mit dieser Periode. Das nun sehr vergrößerte Telesterion hat Noack nach allen Seiten so ausführlich behandelt, daß man wohl nur sehr wenig noch darüber sagen kann. Wichtig ist nur, daß bei der Untersuchung der nordöstlichen Ecke des Innenraumes (Skizze 1, H_7), neue Sitzstufen der Nordseite in situ entdeckt wurden, welche fast bis zur Frontwand des Saales reichen; dadurch wird aber die Existenz von Sitzstufen auch an der vierten, der Frontseite, des Telesterions sehr in Frage gestellt. Wir haben deswegen auf unserer Skizze 2 das pisistratische Telesterion mit Sitzstufen nur an den drei Seiten gezeichnet. Auch der gleichartig gestaltete Saal vom Thersileion von Megalopolis hat nur an drei Seiten die Sitzstufen. Genauere Messungen von erhaltenen Architekturstücken haben außerdem unseren Architekten Travlos zu der Überzeugung gebracht, daß die Vorhalle an der Vorderseite zehn Säulen und nicht neun, wie Noack annahm, hatte.

Die große Terrassenmauer der früharchaischen Zeit blieb auch in dieser Periode ungedeckt, und zwischen ihrer südwestlichen und südlichen Seite und der hohen, ihren Richtungen fast parallel folgenden Stadtmauer lief ein tiefer Hohlweg (Skizze 2, H_{27}) vom südlichen Tor (dem „Seetor“) (Skizze 2, H_{30}) bis zu dem bei der Nordostecke der Terrasse jetzt neugebauten Innentor (Skizze 2, H_{24}), welches zum Eingang in den nordöstlich der Terrasse, innerhalb des Mauerringes gelegenen tieferen Raum diente und durch seine Seitenmauern ihn gegen Süden abschloß. Von diesem Hohlweg haben wir auch den Eingangsteil beim „Seetor“ (Skizze 2, H_{30}—H_{31}) aufgedeckt, welcher innerhalb des perikleischen Telesterionraumes, bei der südlichen Ecke, durch die spätere Zuschüttung versteckt worden war. Die innere Fassade der Mauer

ist dort sehr gut erhalten und an ihrem Fuße war noch ein Stück des Wegpflasters zu erkennen.[1]

Auf derselben früharchaischen Terrasse, auf etwas erhöhter Oberfläche, stand nun das neue große Telesterion (Skizze 2, *H*), und was von ihrem Raum südwestlich und südöstlich frei blieb, bildete den inneren Telesterionhof. Dieser übrigbleibende Platz könnte noch für den Hof genügend erscheinen, aber das große Telesterion kam doch ziemlich unbequem auf der Terrasse zu liegen. Zwischen seiner Nordseite und der Nordwand der Terrasse blieb nur ein enger Durchgang bei E_5, und an der südlichen Ecke konnte zwischen diesen und der Terrassenwand nur ein noch viel engerer Raum (Z_5) freigelassen sein.

Dem Heiligtum muß damals auch der tiefere Raum (Skizze 2, H_{38}) nordöstlich vom Telesterion bis zum Plutonion und dem Nordtor (H_{20}) zugewiesen worden sein, welcher in mykenischer und geometrischer Zeit einen Teil der Stadt bildete, wie der Fund von Häuser- und Straßenresten aus jenen Perioden zeigte. Er wurde nun jetzt zum zweiten für die Verwaltung des Heiligtums dienenden Hof bestimmt, und dadurch wird auch sein Abschluß gegen den Hohlweg und das Tor an seinem Südende erklärt; im Norden war er vielleicht durch die Plutonionterrassenmauer und die Stadtmauer abgeschlossen. Eine kleine Pforte (Skizze 2, H_{52}), zwischen diesen beiden Mauern angebracht, diente dem Verkehr mit dem Inneren der Stadt, und das große Nordtor (Skizze 2, H_{20}) war für den allgemeinen Verkehr mit außen bestimmt. Die andere kleine Pforte, die in der Nordostecke der hohen polygonalen Mauer der früharchaischen Hofterrasse gebaut war, mit Innentreppe (Skizze 2, *Z*), diente dem alltäglichen Verkehr mit dem engeren Telesterienhof für die im tieferen Hof sich gewöhnlich aufhaltenden Beamten des Heiligtums.

Nachpersische oder Kimonische Periode. Der Einbruch der Perser ließ auch Eleusis nicht unberührt; darüber spricht sehr klar Herodot (IX 65), und aus den Ruinen könnte man manches Zeugnis herbeiziehen. Die Katastrophe traf die Bauten der pisistratischen Periode. Ein Teil der Stadtmauer unterhalb des Heiligtums wurde niedergerissen, das großartige Telesterion zerstört, das Heiligtum ausgeplündert und in Brand gesetzt.

---

[1] Ἀρχ. Δελτ. 14, παράρτ. 8, εἰκ. 10. Bei Skizze 2, H_{28} ist an der Mauer eine nischenartige Eintiefung an der ganzen Höhe angebracht, welche auch bei der späteren in kimonischer Zeit darauf gebauten pseudoisodomen Mauer verblieb. Der Grund dafür war ein kleiner Altar, aus einem viereckigen Stein bestehend, welcher wohl aus älterer Zeit da war, und der beim Mauerbau nicht entfernt werden sollte (Ἀρχ. Δελτ. l. c. παράρτ. 16, εἰκ. 19).

Nach der Niederlage und dem Abzug der Perser mußten die Schäden repariert werden; aber Athen kam glorreich gewachsen an Ansehen und Macht aus dem Krieg. Was der Feind zerstört hatte, wurde überall reicher und herrlicher wieder hergestellt. So sollte es auch in Eleusis sein. Gewöhnlich wird Kimon als erster Urheber dieser Entwicklung bezeichnet. Über alles dieses ist schon, auch was Eleusis betrifft, das Nötige von anderen gesagt worden (Noack, El. 93 ff.). Was speziell den kimonischen Telesterionbau betrifft, so hat die vollständige Ausräumung des Schuttes im perikleischen Telesterion gezeigt, daß außerhalb des Raumes des pisistratischen Telesterions, und südwestlich von diesem, wo, im Schutt versteckt, so viele Reste der dem perikleischen Bau vorangegangenen Perioden erhalten waren, keine Spur von irgendeinem Bau nachpersischer und vorperikleischer Zeit zu finden war. Was Noack über die kimonischen Arbeiten im Telesterion sagt, ist auch durch unsere Ausgrabung bestätigt worden; sie waren fast ausschließlich auf die nordöstliche Hälfte des Heiligtums beschränkt geblieben.

Außerhalb des Telesterions waren die kimonischen Neuerungen im Heiligtum viel bedeutender, als man bis jetzt angenommen hat. Die erste Arbeit, woran man nach dem Abzug der Perser dachte, war wahrscheinlich der Wiederaufbau des westlich vom Telesterion eingestürzten Stadtmauerteils. Auch bevor man den Bau der schönen pseudoisodomen Mauer ausführte, als man vielleicht die Vergrößerung der Telesterionterrasse nach dieser Seite und die Ausfüllung des Hohlwegs noch nicht beschlossen hatte, schritt man zur provisorischen Reparation des zerstörten Mauerteils. Das „aus kleineren Polygonen lose aufgeschichtete Mäuerchen“ (Noack, E. 30)[1], dessen Erbauungsgrund und Zeit nicht erkannt werden konnten, erstreckt sich auf mehr als die Hälfte der Länge der pisistratischen Mauer (Skizze 2, zwischen den Zeichen H_{28}—H_{29} an der inneren Seite der Mauer), welche von der pseudoisodomen Mauer besetzt ist, und ist dieser letzteren im Bau vorangegangen. Dieses provisorisch, aber doch zweckmäßig und ziemlich fest gebaute Mäuerchen sollte, wie sich nach seiner vollständigen Aufdeckung und Untersuchung zeigte, ein Ersatz für die Innenfassade des beim Sturz der höheren Lehmziegelmauer zum Teil wohl miteingerissenen Steinsockels sein. Der Hohlweg bestand noch eine Zeitlang auch nach der Aufrichtung dieses Mäuerchens weiter. Aber bald darauf kam der Entschluß zum Neubau des

---

[1] Ein kleiner Teil dieser Mauer ist zu sehen auf Tafel 23b bei Noack, El., unterhalb des das Zeichen O tragenden Steins. Dieser Stein selbst und die anderen, unregelmäßig aufgeschichteten neben und über ihm gehören nicht zu der Mauer. Vgl. jetzt die ausführlichere Beschreibung im Ἀρχ. Δελτ. 14, 10ff. und εἰκ. 16.

Telesterions, welcher die Vergrößerung der Terrasse und die Ausfüllung des Hohlwegs zur Folge haben sollte.

Obwohl, wie schon gesagt wurde, der großgefaßte Plan des neuen Telesterionbaues in den Anfangsarbeiten stecken blieb, ging man von der mitgeplanten Vergrößerung der Telesterionterrasse nicht ab, aber auch von diesem Werk wurde wahrscheinlich nur die eine Hälfte, die nordöstliche ausgeführt. Vom Hohlweg wurde nur die nordöstliche Hälfte (von Skizze 2, H_{29} an), soweit die pseudoisodome Mauer reicht, zugefüllt, aber die Terrasse wurde nach Norden noch weiter ausgedehnt. Man nahm auch den größeren Teil des tiefer liegenden Platzes (Skizze 2, H_{38}) nördlich vom Telesterion hinzu, welcher zwischen der vom nördlichen Tor nach dem Telesterion führenden heiligen Straße und der pisistratischen Mauer gelegen, bis jetzt zwar zum Heiligtum, aber noch nicht zum engeren Telesterionhof gehört hatte.

Durch Aufschüttung brachte man sein Niveau bis zur Höhe der Hofterrasse, indem man nach Osten als Stützmauer die pisistratische Mauer (Skizze 2, zwischen H_{21} und H_{24}) benutzte und nach Norden eine eigens zur Stütze der Terrassenvergrößerung bestimmte neue Mauer anlegte (Skizze 2, Θ_3 = Noack, Tafel 15, D_4)[1], welche, von einem höheren Punkte bei der heiligen Straße beginnend und bis zum Turm H_{31} (= Noack, Tafel 15, D_3) geführt, zugleich den Telesterionhof gegen Norden abgrenzte. Auch diese Mauer besteht aus einem polygonalen Steinsockel mit Luftziegelbau darüber. Um die pisistratische Mauer H_{21}—H_{24}, welche nunmehr als Stützmauer dienen sollte, zu verstärken, setzte man eine starke Luftziegelwand an ihrer inneren Fassade zu (Skizze 2, Θ_4).[2] Aber durch diese Ausdehnung des Telesterionhofs nach Norden verschwand fast ganz der für die Wirtschaftsräume des Heiligtums bestimmte Hofplatz. Um diesem Übel abzuhelfen, und vielleicht auch aus Rücksicht auf die stärkere Befestigung von Stadt und Heiligtum nahm man in den heiligen Bezirk eine große, nordöstlich des früheren durch die pisistratische Mauer bewirkten nordöstlichen Abschlusses des Heiligtums, gelegene Strecke Landes hinzu (Skizze 2, „kimonische Erweiterung"). Eine neue schöne Mauer (Skizze 2, Θ_1—Θ_5), deren Steinsockel — der höhere Teil war auch da ein Lehmziegelbau — aus großen Porossteinen in fast

[1] Noack (S. 82) schreibt diese Mauer der pisistratischen Zeit zu und gibt ihr eine andere Erklärung; aber ihre vollständige Aufdeckung hat sicher gezeigt, daß sie als Stützmauer, und später als die pisistratische Mauer gebaut worden ist. Perikleisch kann sie auch nicht sein, denn die perikleische Peribolosmauer ist von ganz verschiedener Bauweise.

[2] Im Oktober 1933 wurde die ganze Fassade dieser Luftziegelverstärkung in wunderbar guter Erhaltung wieder aufgedeckt. Ἀρχ. Δελτ. 14, 18, εἰκ. 22—23. Noack (S. 192) schreibt mit Unrecht diese Verstärkung der perikleischen Zeit zu.

gleicher Bauweise wie die pseudoisodome Mauer aufgeführt war, umschloß und befestigte den Raum. Am Eckturm (Skizze 2, H_{25}) der pisistratischen Mauer, gegenüber der nordöstlichen Ecke der philonischen Halle beginnend, reichte die neue Mauer, in einer bogenähnlichen Richtung nach Norden geführt, bis unter die großen Propyläen, wo sie, wie sicher anzunehmen ist, durch einen Torbau mit der dort befindlichen Ecke des von Nordwesten kommenden pisistratischen Mauerschenkels verbunden wurde. Auch am südlichen Ende der Mauer, an den pisistratischen Turm angelehnt, wurde ein anderes Tor gebaut (Skizze 2, Θ_5, Abb. 7); Noack, welcher mit Unrecht diese Mauer als früharchaisch, vorpisistratisch ansah, nannte dieses „das alte Propylon".

In diesem Raum lagen nun die Wirtschaftsräume des Heiligtums[1], und dort wurden alle das Heiligtum betreffenden Geschäfte getrieben. Um den direkten alltäglichen Verkehr mit dem Heiligtum und der Stadt auch ohne die Benutzung des älteren pisistratischen Nordtores (welches man doch nicht abschaffte) zu ermöglichen, öffnete man die kleine Pforte (Skizze 2, Θ_2 = Noack, Tafel 15, E_1) in der Nähe dieses Tores an der pisistratischen Mauer.

Die Ausgrabung des Heiligtums kann, wie man jetzt sagen darf, nach unseren letzten Arbeiten als endgültig abgeschlossen gelten. Es sind nur noch wenige Stellen am Nordostende des heiligen Bezirkes, welche noch einer gründlichen Untersuchung bedürfen, und der größere Teil des Stadtgebietes, wo die Ausgrabung außerhalb des Heiligtums noch fortgesetzt werden muß.

Was man der Erde abzugewinnen hatte, ist zutage getreten. Auch der kleinste Mauerrest, welcher im Raume des Heiligtums verborgen lag, wurde aufgedeckt und gezeichnet und kann von jedermann zum Studium der Geschichte des Heiligtums benutzt werden. Jede bemerkbare Spur, welche die durch Jahrtausende sich erstreckende Entwicklung im Raume des Heiligtums hinterlassen hatte, wurde beachtet und verfolgt.

Leider erlaubte der Zustand und die Lage der meisten von den, vor allem im Telesterionraum, neuentdeckten Ruinen nicht, sie zu unmittelbarer Betrachtung ständig oder wenigstens auf längere Zeit offen zu lassen. Infolge der heftigen Regenfälle und des Frostes im Winter ist ja schon mancher bedeutende Schaden zu bedauern. Darum wurde es nötig, mit der allmählichen Wiederzuschüttung der am meisten gefährdeten Ruinen zu beginnen. Durch zahlreiche Photographien, die Zeichnungen des Architekten und eine ausführliche Beschreibung wird man

---

[1] Noack (S. 222) dachte auch, daß dieser Raum dazu bestimmt gewesen war, nur daß er seine Benützung mit Unrecht in früharchaische Zeit datiert.

bei der endgültigen Publikation diesen Mangel an unmittelbarer Anschauung zu ersetzen bestrebt sein.

Was wir durch die erste Bearbeitung unserer Entdeckungen an Resultaten für die ältere Geschichte des Heiligtums gewinnen konnten, habe ich auf den vorigen Seiten zu zeigen versucht. Sie beschränken sich, wie man sieht, nur auf das Baugeschichtliche und auf die Geschichte der räumlichen Entwicklung des Heiligtums; die religionsgeschichtliche Seite wurde noch nicht berücksichtigt. Wir sind aber der Meinung, daß die sichere Kenntnis der Entstehung und Entwicklung, sowie der Bau- und Ortsverhältnisse des Heiligtums das richtige Verständnis auch von religionsgeschichtlicher Seite weiterzuführen helfen wird. Die ältere Baugeschichte, wie sie auf diesen Seiten wieder hergestellt wird, läßt allerdings noch manche Fragen ungelöst, aber gibt doch in ununterbrochener Folge, in einer meistens mehr als wahrscheinlichen Form, im allgemeinen das Bild, in welchem das Heiligtum in den verschiedenen bekannten Perioden der älteren griechischen Geschichte und der Vorgeschichte erschien. Das Material, das uns dazu das eleusinische Heiligtum bietet, ist umfangreicher und sicherer als bei vielen anderen griechischen Heiligtümern.

Wie zu erwarten war, unterscheidet sich unsere Baugeschichte des Heiligtums in vielen Punkten gründlich, meistens aber in wichtigen Einzelheiten von dem früher über den gleichen Gegenstand Geschriebenen. Dies kommt daher, daß die früheren Arbeiten auf den Resultaten der unvollständigen Ausgrabung des Platzes beruhten. Wie die Stadt Eleusis das gewöhnliche Bild einer kleineren griechischen Stadt bietet, so ist auch das eleusinische Heiligtum ein im allgemeinen normales griechisches Heiligtum durch alle Perioden gewesen. Nur durch die größere Abgeschlossenheit nach außen unterscheidet es sich von den übrigen bekannten griechischen heiligen Stätten. Diese Abgeschlossenheit bedingte wohl auch den Mangel an monumentalen Weihgeschenken und war der Grund dafür, daß Eleusis, eines der bedeutendsten griechischen Heiligtümer, welches von der ganzen griechischen Welt besonders anerkannt und verehrt wurde, nicht die ausgezeichnete künstlerische Ausschmückung und das buntfarbige Bild der anderen großen Kultstätten aufweist.

Ein Stück Landes, dessen Kern durch uralten Kultbetrieb geheiligt war, durch eine starke Umfassungsmauer vom umgebenden Lande scharf abgegrenzt und geschieden, und darin das heilige Haus, der Tempel der Gottheit mit dem zugehörigen Altar, das ist das gewöhnliche griechische Heiligtum. In Eleusis war die Umfassungsmauer enger um den heiligen Platz gezogen und ragte vielleicht auch höher als gewöhnlich auf.

Es hängt mit den eigenartigen Besitz- und Verwaltungsverhältnissen des eleusinischen Heiligtums zusammen, daß diesem allheiligen Raum dort ein zweiter großer Raum angehängt war, gleich fest und bestimmt von dem übrigen Stadtgebiet, aber auch von dem enger umschlossenen heiligen Raum abgetrennt, worin die für die eleusinischen Priester bestimmten Häuser lagen; als Vertreter der alten adeligen Geschlechter betrachteten sie das Heiligtum als ihr urväterliches Familiengut. Dort lagen auch die für die Verwaltungsbeamten und die Dienerschaft des Heiligtums bestimmten Räume; dorthin konnte sich der Verkehr alltäglich frei entwickeln.

Es ist durch die Ausgrabungen nichts zutage gekommen, wodurch fremde Einflüsse im eleusinischen Heiligtum mehr als in irgendeinem anderen griechischen Orte glaublich gemacht werden könnten. Daß die Mysterien von außen nach Griechenland eingeführt wurden[1], scheint eine alte Überlieferung gewesen zu sein; und die Herkunft der Mysterien aus Kreta[1] nach Eleusis wird durch den homerischen Hymnos besonders verstärkt. Es hindert nichts, an die Wahrheit dieser Tradition zu glauben, ich behaupte nur, daß die Ausgrabungen kein besonderes Zeugnis dafür beigebracht haben. Um den Kultbau den Kultforderungen besser anzupassen, konnte man gewiß auch ohne eine fremde Vorlage auf den Gedanken des Saales mit Sitzstufen darum kommen. Wann dies in Eleusis geschah, hat als nicht sicher bekannt zu gelten. Durch die Ausgrabungen unzweifelhaft gesichert ist dies erst beim pisistratischen Telesterion.

---

[1] Kern (Rel. d. Griechen S. 135 ff.) über die Anfänge der Mysterien handelnd, behauptet, wie ich glaube, mit Recht, daß sie schon in vorgriechischer Zeit im Lande waren. Die Gründe, die er für die eleusinischen Mysterien (S. 138) anführt, haben durch unsere Ausgrabung sichere Stützen bekommen.

[2] Persson, ARW. 21 (1922) 287 ff. Es muß aber bemerkt werden, daß das älteste Kultlokal in Eleusis, das wir aufdeckten, nichts mit den kretischen Baumodellen zu tun hat. Auch die quadratische Form, die Breitstirnigkeit und was sonst Noack (El. 22) für die kretische Abstammung aus der Form des Telesterions des 7. Jahrh. entnimmt, dürfen jetzt nicht als sicher vorhanden betrachtet werden. Bemerkenswert ist auch, daß der Kernos in Eleusis nicht früher als höchstens Ende des 6. Jahrh. erscheint. Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 506 und 558—559 glaubt auch an den kretischen Einfluß in den eleusinischen Mysterien.

II. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

DIE ELEUSINISCHEN GOTTHEITEN

VON *MARTIN P. NILSSON* IN LUND

Über den eleusinischen Kult ist sehr viel geschrieben worden. Es entspricht der Anziehungskraft des Geheimnisvollen, daß ein großer und wohl der größte Teil der Forschung bis zu den allerletzten Aufsätzen dem Enträtseln der Vorgänge in der Mysterienfeier und den daran geknüpften Vorstellungen und Hoffnungen gewidmet ist. Die Antwort muß anerkanntermaßen unsicher und hypothetisch bleiben. Die Schweigenspflicht ist gut bewahrt worden: *χρυσέα κλὴς ἐπὶ γλώσσᾳ βέβακε προσπόλων Εὐμολπιδῶν* (Sophokles, OC 1052), und vielleicht z. T. deswegen, weil weniger zu enthüllen war, als manche noch meinen.[1]

Die Mysterienfeier ist an sich die eigenartige Ausgestaltung eines Kultes, der nicht in allem geheim war. Auch wenn die Mysterien die Krönung und Vollendung darstellen, so sind sie aus jenem Kult heraus entwickelt worden, und dem Kult kommt eine grundlegende Bedeutung zu für die Beurteilung nicht nur des Ursprunges sondern auch der Art und des Sinnes der Mysterien, wenn auch die nähere und höhere Ausgestaltung im Dunklen bleiben muß. Grundsätzlich zieht sich die Anerkennung dieser Tatsache durch alle Behandlungen der Mysterien, auch wenn sie nicht ausgesprochen wird. Für die Erkenntnis des Kults sind seine Götter grundlegend. Diese waren nie geheim, sie wurden genannt, besungen und abgebildet, und die Zahl der Monumente hat noch in den letzten Jahren eine erfreuliche Vermehrung erfahren. Diesen Monumenten sind aufschlußreiche Studien gewidmet worden, immer aber ist eins in den Vordergrund gerückt worden. Wenn man auch noch so erfolgreich die Deutung eines Monumentes anstrebt, besteht bei dieser Arbeitsweise die Gefahr einer gewissen Einseitigkeit und Verschiebung des Perspektives. Da die letzten Gesamtbehandlungen des eleusinischen

[1] Hierzu ist noch lesenswert F. R. Jevons, Introduction to the History of Religion (1896) Kap. 24.

Götterkreises jetzt recht viele Jahre zurückliegen[1] und wichtige Monumente später hinzugekommen sind, mag eine erneuerte Übersicht nicht überflüssig sein.[2]

Auszugehen ist von den Namen, die für diesen Götterkreis bedeutungsvoller und aufschlußreicher als sonst sind. Sie sind durch die Literatur und offizielle Inschriften wohl bekannt. Der homerische Hymnus an Demeter, ein so frühes und so wichtiges Dokument, wie kein anderer Kult es besitzt, hat einen offenbar sehr weitgehend ätiologischen Inhalt, der leider nicht voll untersucht und erschöpft worden ist. In der Erzählung des allgemein verbreiteten Mythus von dem Raub der Persephone durch Aidoneus und ihrer Rückkehr, ist die lange ätiologische Partie eingelegt, die an den Zorn der Demeter anknüpft, deren Wiederversöhnung zur Einsetzung des eleusinischen Kultes den Anlaß gibt.[3] Es liegt an dem epischen Gewand, in das die Erzählung gekleidet ist, daß die auftretenden Götter mit den der epischen Dichtung geläufigen Namen benannt werden. Außerdem begegnen eleusinische Heroen, Triptolemos und zwar nur als solcher auf derselben Stufe wie die übrigen, der König Keleos, Diokles, Eumolpos, Polyxenos und Dolichos. Iakchos fehlt bekanntlich.

Wenden wir uns an die Inschriften, mit denen einige andere Zeugnisse zusammengehen, so findet sich ein eigentümliches und charak-

---

[1] L. R. Farnell im 3. Bande seiner Cults of the Greek States (1907) und P. Foucart, Les mystères d'Éleusis (1914) mit seiner von den wenigsten gebilligten Herleitung der eleusinischen Götter aus Ägypten.

[2] Da es sich hier nicht um eine durchgeführte Einzelinterpretation handelt, bemühe ich mich um die Deutung unsicherer Nebenpersonen nicht mehr als für den Zweck nötig ist, und übergehe oder erwähne nur kurz Denkmäler, denen für diesen Götterkreis nichts Sicheres zu entnehmen ist.

[3] Wilamowitz, Glaube der Hellenen II (1932) 50 f. Am besten Kern in dem Artikel Mysterien in Pauly-Wissowa XVI 1212 ff., der mir durch die Freundlichkeit des Verfassers nach dem Abschluß dieses meines Aufsatzes zuging, der abgesehen von Nachträgen im Frühjahr 1934 fertiggestellt wurde. Der Aufsatz von F. Wehrli, Die Mysterien von Eleusis im ARW. 31 (1934) 77 ff., bietet trotz der Beachtung, die dem Hymnus gezollt wird, keine Analyse sondern einen Versuch, die späteren Nachrichten in die Aitiologie des Hymnus hineinzuarbeiten. Meine Stellungnahme wird aus den folgenden Ausführungen hervorgehen. Wenn man den alten Inhalt der Mysterien erfassen will, muß man sich klar vergegenwärtigen, daß die Authentizität der späteren Nachrichten an sich zweifelhaft ist, und daß leitende religiöse Ideen, die in einer späteren Zeit Gemeingut sind, für eine ältere nicht gelten, wenn sie auch in der Spätzeit die eleusinischen Mysterien oder wenigstens ihre Deutung gefärbt haben. Hier wird der Versuch gemacht an der Hand des alten Materiales den alten Gehalt der eleusinischen Mysterien herauszuarbeiten und diesen erst nachträglich mit den späteren Nachrichten zu konfrontieren. [Nur in einem Korrekturzusatz kann ich auf das Kapitel über die eleusinischen Mysterien bei O. Kern, Die Religion der Griechen II (1935) verweisen.]

teristisches Verhältnis: die Götter werden nicht mit Individualnamen benannt. Der Grund dazu ist nicht die Scheu, die Götter bei ihren wirklichen Namen zu nennen, sondern einfach die Tatsache, daß ein Individualname unnötig ist, wenn die Gottheit ohne diesen unmißverständlich bezeichnet werden kann. Sagt man: ὁ θεὸς ἔχρησε, so weiß jedermann, daß Apollon gemeint ist, und in den athenischen Staatsurkunden wird Athena gewöhnlich nur ἡ θεός genannt.[1] Wegen des Geheimnisses des Mysterienkultes bildete sich aber eine wirkliche Scheu, die Götter bei Namen zu nennen, heraus, und sie dehnte sich auf die Kultbeamten aus. Sie wuchs, und in römischer Zeit waren sie wirklich hieronym, und der Gebrauch des bürgerlichen Namens wurde verpönt.

Demeter und Kore heißen in den eleusinischen Inschriften und weit darüber hinaus τὼ θεώ, die beiden Göttinnen; Belege sind überflüssig. Sie werden, wo nötig, als die Ältere und die Jüngere, ἡ πρεσβυτέρα, ἡ νεωτέρα, unterschieden.[2] Nach dem Vorgange der Alten pflegen wir Demeter und Kore zu sagen; diese Zusammenstellung ist eigentlich stilwidrig, da sie einen Individualnamen und ein Appellativum vereint. Sie kommt daher, daß es tatsächlich als unpassend empfunden wurde, die Tochter Persephone zu nennen.[3] In der Erzählung Herodots VIII 65 von dem gespenstigen Mystenzug, der, als das persische Heer in der thriasischen Ebene stand, geschaut wurde, sagt der Athener Dikaios, der den landsflüchtigen Spartanerkönig Damaratos über die Mysterienfeier unterrichtet, daß sie der Mutter und der Tochter gefeiert werden: τὴν δὲ ὀρτὴν ταύτην ἄγουσι Ἀθηναῖοι ἀνὰ πάντα ἔτεα τῇ μητρὶ καὶ τῇ κόρῃ. „Die Mutter und die Tochter" ist das streng korrekte. Außer diesem göttlichen Paar gibt es in Eleusis noch ein weiteres, aus einem Gotte und einer Göttin bestehendes, ὁ θεός und ἡ θεά, das wir nur durch Inschriften und Monumente kennen.[4] Daß ihre Individualnamen Pluton und Persephone sind, wird recht allgemein angenommen und ist, wie wir sehen werden, richtig.

---

[1] Vgl. auch z. B. von Helios ἐκ θερινῶν εἰς τὰ χειμερινὰ τοῦ θεοῦ τρεπομένου, Platon de leg. p. 683 C.

[2] SIG.[3] 587 = IG[2] II 1672 Z. 300 f., sie hatten je einen θησαυρός. Hesych s. v. Ῥειτοί . . . ὁ μὲν πρὸς τῇ θαλάσσῃ τῆς πρεσβυτέρας θεοῦ νομίζεται, ὁ δὲ πρὸς τὸ ἄστυ τῆς νεωτέρας.

[3] Auf dem Bostoner Fragment mit der Aussendung des Triptolemos im Stil des Meidias steht aber Δ]ΗΜΗΤΗΡ, ΦΕΡΦΑ[ΤΤΑ, G. Nicole, Meidias (1908) Tf. V.

[4] IG[2] II 2047, 2048 ἱερεὺς θεοῦ καὶ θεᾶς; das Lysimachides- und das Lakrateidesrelief s. u. S. 89, 91. Die Skepsis Rohdes, Psyche I 210 A. 1 muß als unberechtigt gelten, auch wenn neuerdings O. Kern, Die griech. Mysterien der klass. Zeit. Die Antike 6 (1930) 310 die Ansicht vertritt, daß man sich hüten muß, den Gott und die Göttin mit anderen Göttern zu identifizieren, weil sie

Es wird zweckmäßig sein, zuerst die Nebenfiguren zu behandeln, weil gewisse von ihnen ein helles Licht auf die Hauptgötter werfen. Wir fangen mit der dunkelsten an, *Δάειρα*. Ich würde *δάειρα* mit kleinem Anfangsbuchstaben schreiben wie *τὼ θεώ*, *ὁ θεός*, *ἡ θεά*, weil der Name zu den für die eleusinischen Götter charakteristischen Appellativa gehört. Denn *δάειρα* ist die Femininform von *δαήρ*, Schwager, das ist ein bündiger Schluß, auch wenn es nicht in der gleich anzuführenden Eustathiosstelle stünde, und wenn man auch andere unverbindliche Etymologien versucht hat.[1] Daeira hatte einen Priester, den *δαειρίτης*[2], sie erhält nach den Hautgelderrechnungen Opfer zwischen den Panathenäen und den Lenäen[3] und nach den Tetrapolisfasten ein trächtiges Schaf im Gamelion.[4] Sie wird genealogisch als Mutter des Eleusis oder Gattin des Eumolpos und Mutter des Immarados verwertet.[5] Das lehrt wenig, nur daß sie eine nicht ganz unbedeutende und auch außerhalb Eleusis verehrte Göttin war. Die wichtigste Stelle, welche die antike Diskussion über die Göttin referiert, steht bei Eustathios zu Z 378, p. 648 Z. 24ff.: *ὅτι δὲ θεία λέξις ἡ Δάειρα, δηλοῖ ὁ εἰπών. Δάειραν Φερεκύδης ἱστορεῖ Στυγὸς ἀδελφήν. καὶ ἔοικέ, φησιν, οὕτως ἔχειν· ἐπὶ γὰρ ὑγρᾶς οὐσίας τάττουσιν οἱ παλαιοὶ τὴν Δάειραν. διὸ καὶ πολεμίαν τῇ Δήμητρι νομίζουσι. ὅταν γὰρ θύηται αὐτῇ, οὐ πάρεστιν ἡ τῆς Δήμητρος ἱέρεια καὶ οὐδὲ τῶν τεθυμένων γεύεσθαι αὐτὴν ὅσιον. φαύλως οὖν ὁ Φανόδημος Ἀφροδίτην, φησί, νομίζει τὴν Δάειραν καὶ τὴν αὐτὴν τῇ Δήμητρι λέγει. ἔτι δὲ φαυλότεροι οἱ τὴν Ἥραν δάειραν τῆς Δήμητρος ἀποδιδόντες. δάειρα γάρ, φασιν, ἡ τοῦ ἀνδρὸς ἀδελφή. τινὲς δὲ φύλακα Περσεφόνης ὑπὸ Πλούτωνος ἀποδειχθῆναί φασι τὴν Δάειραν. Αἴλιος μέντοι Διονύσιος Δαῖραν γράφων δισυλλάβως τὴν Δάειράν φησιν ὅτι οἱ περὶ τελετὰς καὶ μυστήρια τὴν ὑγρὰν οὐσίαν δαῖρα ὀνομάζουσι.* Dazu kommt die Parallelüberlieferung bei Servius zur Aeneis IV, 58 *nam cum Eleusine Cereris sacrum fit, aedes Iunonis clauditur; item cum Iunoni Eleusine fit, templum Cereris clauditur, nec sacerdoti Iunonis licet gustare unde Cereri sit libatum,* wo Juno offenbar mit Daeira identifiziert worden ist. Dagegen hat Aischylos, dem Lykophron und der Exeget Timosthenes folgen, Daeira mit Persephone

---

vorgriechische Götter sind, die ohne Individualnamen fortlebten. Der Beweis fehlt dafür, daß es in alter Zeit individuelle Götter ohne Individualnamen gegeben hat, und der oben dargelegte Tatbestand zeigt, wie die Gewohnheit, die Individualnamen zu vermeiden, entstanden und allmählich in späterer Zeit erstarkt ist.

[1] Boisacq, Dictionnaire étymol. de la langue grecque s. v.

[2] Pollux I 35.

[3] SIG[3] 1029 Z. 39 = IG[2] II 1496 Z. 103.

[4] von Prott, Fasti sacri 26 B Z. 12 = IG[2] II 1358 Z. 12, geschrieben *Δαίραι*.

[5] Paus. I 38, 7 bzw. Clem. Alex. Protr. III 45, p. 39 P.

identifiziert[1]; von Prott ist diesem gefolgt[2]; Ludwig Curtius hat Daeira als Göttin des feuchten Elementes angesprochen.[3] Eine Musterung der Zeugnisse zeigt, daß die alten Gewährsmänner in bezug auf die Identifikation nur raten. Fest steht die Kulttatsache der Feindschaft zwischen Daeira und Demeter und die sprachliche Bedeutung des Wortes „die Schwägerin". Faßt man Daeira als die Schwägerin der Demeter auf, muß man auf die Genealogien des landläufigen mythologischen Systemes zurückgreifen. Das gilt aber nicht für den eleusinischen Kult, in dem Demeter keinen Gatten hat. Selbstverständlich muß man sich an den eleusinischen Götterkreis halten, und dann kann Daeira nur die Schwägerin der Kore sein. Das haben diejenigen richtig empfunden, die sie die von Pluton bestellte Wächterin der Kore nennen. H. v. Prott hat die Identifikation mit Persephone angenommen und Daeira als die Herrscherin in dem düsteren Reiche, in das Kore hinabgerissen wurde, angesprochen. Nur muß man das etwas schärfer fassen, denn andrerseits ist Kore der Persephone gleich in ihrer Eigenschaft als Gattin des Pluton und Herrscherin des Totenreichs. Wie die Toten in der Unterwelt eingesperrt und von Kerberos bewacht werden, so muß der geraubten Kore in der Unterwelt eine Wächterin bestellt werden. Da Pluton vor dem Raube nicht beweibt war, wurde dazu passend seine Schwester bestellt, und diese wird der Herrscherin der Unterwelt, der *ἐπαινὴ Περσεφόνεια* zum Verwechseln ähnlich. Dieses ist die Erklärung, welche der Name innerhalb des eleusinischen Götterkreises allein zuzulassen scheint.

Über I a k c h o s genügen wenig Worte. Er fehlt in dem Hymnus, er konnte dort nicht vorkommen, weil er erst nach der Vereinigung von Eleusis mit Athen entstanden ist. Es ist allgemein anerkannt, daß er der Gott des sich von Athen nach Eleusis bewegenden Iakchoszuges ist.[4]

[1] Aischylos *Ψυχαγωγοί* fr. 277 Nauck² nach Schol. Apoll. Arg. III 847; Lykophron 710 mit Schol. *Δαείρῃ καὶ ξυνευνέτῃ*, d. h. Pluton.

[2] Athen. Mitt. 24 (1899) 258 ff.

[3] Festschrift für P. Arndt (1925) 44 ff. Curtius bezieht auf Daeira ein Weihrelief aus Eleusis, das von Philios, Athen. Mitt. 20 (1895) 245 ff. u. Tf. 5 veröffentlicht und auf Demeter gedeutet wurde; Farnell a. a. O. Tf. XXIII. Curtius erkennt in den Stengeln, welche die sitzende Frau in der Hand hält, ein Sumpfgewächs, den breitblättrigen Rohrkolben, und sieht darin ein Symbol der Göttin des feuchten Elementes. Andere nennen die fackeltragende Frau, die sich eilenden Schrittes der sitzenden Göttin (Demeter) naht, Kore. Um Curtius' Deutung anzunehmen, müßte ich etwas von dem Rohrkolben in Griechenland wissen; ferner ob nicht die Stengel, welche die sitzende Göttin hält, durch Malerei verdeutlicht worden sind; die Steifheit scheint mir kein ganz durchschlagendes Argument zu sein gegen die Annahme, daß sie Getreideähren sind. Daß Daeira Göttin des feuchten Elementes sei, schmeckt nach der Ausdeutung nach dem *φυσικὸς λόγος*.

[4] Dieser Zug stellt die Anknüpfung des eleusinischen Kultes an Athen dar, s. Arch. Jahrb. 31 (1916) 313 f.

Er ist gewissermaßen eine Personifikation des Iakchosrufes, die wir an der angeführten Herodotstelle noch im Werden finden: *τὴν φωνὴν εἶναι τὸν μυστικὸν Ἴακχον*. Wir hören von einem Tempel des Iakchos in Athen, von der *Ἰάκχου ὑποδοχή* in Eleusis und in römischer Zeit von einem *Ἰακχαγωγός*.[1] Die schönste Schilderung des tanzfrohen und fackelschwingenden Gottes ist das Iakchoslied in Aristophanes' Fröschen 316 ff. Daß Iakchos schon früh dem Dionysos geglichen wurde, zeigt z. B. das Chorlied in Sophokles' Antigone 1150 ff.: *προφάνηθ', ὦναξ, σαῖς ἅμα περιπόλοις Θυιάσιν, αἵ σε μαινόμεναι πάννυχοι χορεύουσι τὸν ταμίαν Ἴακχον*. Es beruht dies auf dem Anklang des Namens und auf der Ähnlichkeit des Festbrauches und der Feststimmung, dem Tanz im Lichte der geschwungenen Fackeln.

Viel wichtiger sind die unterordneten Gestalten, die den beiden Göttergruppen zugesellt werden. In dem Beschluß von dem eleusinischen Zehnten[2] heißt es: *τρίττοιαν δὲ βόαρχον χρυσόκερον τοῖν θεοῖν ἑκα-[τέραι ἀ]πὸ τõν κριθõν καὶ τõν πυρõν καὶ τõι Τριπτολέμοι καὶ τõι [θε]õι καὶ τε̃ι θεᾶι καὶ τõι Εὐβόλοι ʽιερεῖον ʽεκάστοι τέλεον καὶ τε̃ι Ἀθεναίαι βõν χρυσόκερον*. Zu den eleusinischen Göttern ist wie auf einigen Vasenbildern die Stadtgöttin hinzugetreten. Die Berechtigung, hier von zwei Triaden zu sprechen, beruht darauf, daß in den Monumenten Triptolemos immer den beiden Göttinnen und Eubouleus dem Gotte und der Göttin zugesellt werden.

Triptolemos auf dem geflügelten Schlangenwagen, mit Ähren in der Hand, von Demeter und Kore umgeben, die ihn auf seine Mission, den Ackerbau zu verbreiten, hinaussenden, erscheint auf zahlreichen schwarzfigurigen und älteren rotfigurigen Vasen; das herrlichste Skulpturenwerk, das Eleusis uns geschenkt hat, stellt ihn und die beiden Göttinnen dar. Zwei Vasen stellen Triptolemos mit dem Pflug dar. Auf der einen[3] übergibt Demeter dem den Wagen besteigenden Triptolemos den Pflug, auf der zweiten[4] steht Triptolemos mit dem Pflug in der Hand und nimmt die Ähren in Empfang, die ihm Demeter reicht, hinter ihm ist Kore. Es kam von selbst, daß man sich der *νειὸς τρίπολος* erinnerte und den Triptolemos als den „Dreimalpflüger" ansprach. Lehrs u. a.

---

[1] S. Kern in Pauly-Wissowa s. v. — IG² II 847 Z. 21 ist zu lesen *Ἰαάκχου* nicht *Ἰαόκχου ὑποδοχή*.

[2] SIG³ 83 = IG² I 76 Z. 37 ff. A. Körte bei Noack, Eleusis (1927) 313 ff. scheint die Datierung auf 418 v. Chr. mit guten Gründen zu verteidigen. Vgl. auch das Zehntengesetz von 353/2, IG² II 140 Z. 20 ff., wo freilich die Namen der zweiten Göttergruppe ganz ergänzt sind.

[3] Bull. nap. 1843 Tf. 2; Reinach, Repert. S. 463. Overbeck, Kunstmythol. Atlas, Tf. XV 3.

[4] Veröffentlicht von Rubensohn, Athen. Mitt. 24 (1899) 59 Tf. VII, der auch die durchgängig späten Zeugnisse für Triptolemos als Pflüger anführt.

haben den Namen mit Neoptolemos usw. zusammengestellt und als den „Dreimalkrieger“ gedeutet. Kretschmer hat auch dieser Deutung widersprochen, weil Triptolemos kein kriegerischer Heros ist, und glaubt in dem Wort *πόλεμος* eine Grundbedeutung von „Anstrengung“, „Mühe“ zu finden; Triptolemos sei also gleich *πολύπονος, πολύμοχθος*.[1] Die Etymologie mag auf sich beruhen. In dem homerischen Hymnus erscheint Triptolemos nur als ein eleusinischer Adliger ohne jede Hervorhebung eines Sonderamtes. Damals war die Sage von der Aussendung des Triptolemos noch nicht entstanden. Wenn man aber die Frage stellt, warum gerade Triptolemos zu diesem Amt erwählt wurde, kommt man nicht um die Annahme herum, daß das auf seinem Namen beruhte. Der wissenschaftlichen Etymologie unbeschadet wurde der Name volksetymologisch mit *τρίπολος* assoziiert[2], gerade weil *πτόλεμος* eine Nebenform von *πόλεμος* ist. Diese Zusammenstellung ist bezeugt schon für die Homerinterpretin Agallis von Korkyra.[3]

Aus der Vasenmalerei lernen wir die Entstehung und die große Popularität des Triptolemosmythus kennen. Das ist eine sehr wichtige Tatsache, die durch einige Feststellungen Buschors vortrefflich beleuchtet wird, so daß ich mir erlaube, seine Worte mit einigen Kürzungen hinzuzusetzen.[4] Es ergibt sich, „daß die Triptolemossage erstmalig von den Vasenmalern des späten 6. Jahrh. erzählt wird und zwar ganz anders als dann im strengen Stile. Triptolemos ist ein bärtiger König, immer voll bekleidet. Sein Zauberwagen hebt sich ohne Flügel in die Lüfte, niemals ziehen ihn Schlangen. Die Aussendung ist nicht die alleinige und auch nicht das älteste Thema; die Epiphanie, die Spendung der Ähre geht voran. ... Flügelwagen und Abschiedsbild, den ältesten Darstellungen fremd, werden dann im strengen Stil kanonisch. Das wichtigste ist aber die Verjüngung des bärtigen Königs: er wird zum Jüngling, zum Knaben, zum Adoptivsohn der mütterlichen Gottheiten von Eleusis. ... Die Reihe der Denkmäler, die etwa um 490 einsetzt und 50 Jahre später in dem großen Weihrelief erhaben ausklingt, ist so groß, daß sie alleinig die ganz besondere Blüte des eleusinischen Kultes in diesem Zeitraum zeigt, nicht weniger als 64 Vasenbilder sind

[1] Glotta 12 (1922) 51 ff.

[2] So Wilamowitz, Glaube d. Hell. II 51 A. 3.

[3] Ob Triptolemos mit der heiligen Pflügung auf dem rarischen Feld verbunden worden ist, wissen wir nicht, obgleich es sehr nahe liegt. Vgl. Rubensohn a. a. O. Ein solcher Ritus kam an mehreren Orten vor; vgl. Robert, Hermes 20 (1885) 378. Mit der Behandlung Wides, Pomerium och Pelargikon, Programm Uppsala 1911, S. 19 f., kann ich mich nicht befreunden. Triptolemos wurde mit dem Getreidebau überhaupt verbunden. Pausanias I 38, 6 kennt eine *ἅλως τοῦ Τριπτολέμου*.

[4] Im Text zu Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, III 259 f.

erhalten.“ Es folgt das Verzeichnis. Dazu würde ich noch besonders hervorheben, daß von dem eleusinischen Kult gerade die Aussendung des Triptolemos, um den Ackerbau zu verbreiten, erwählt wird. Diese Darstellung kam auf und verbreitete sich gleichzeitig mit der Darstellung der Taten des Theseus. Gleich wie diese bringt sie den Stolz der Athener über die Größe und Bedeutung ihres Staates zum Ausdruck. Eleusis, d. h. Athen, war die Wiege des Ackerbaus und wurde dadurch zur Wiege eines gesitteten, friedlichen Lebens überhaupt. Auf der panhellenischen Zugkraft dieses Mythus baute das Zehntengesetz von 418 v. Chr. seine Aufforderung an die gesamten Hellenen, an Demeter und das Mädchen zu zehnten.[1] Wegen dieser Wohltat und der beseligenden Mysterien feiert Isokrates seine Vaterstadt in beredten Worten. Bei den Friedensverhandlungen in Sparta 372 berief sich der Hierophant Kallias nach Xenophon, Hell. VI 3, 6 darauf, daß Triptolemos den Herakles und die Dioskuren in die Mysterien eingeweiht und die Frucht der Demeter nach der Peloponnes gebracht hatte. Am volltönigsten redet ein Beschluß der Amphiktyonen für die dionysischen Techniten von den unsterblichen Verdiensten Athens[2]: *παρ' Ἀθηναίοις συμβέβηκε πρῶτον, ὧν ὁ δῆμος ἁ[πάντων τῶν ἐν ἀνθρ]ώποις ἀγαθῶν ἀρχ[ηγὸς κατασταθε]ὶς ἐγ μὲν τοῦ θηριώδους βίου μετήγαγεν τοὺς ἀνθρώπους εἰς ἡμερότη[τα, παραίτιος δ' ἐγε]νήθη τῆς πρὸς ἀλλήλ[ους κοινωνί]ας, εἰσαγαγὼν τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν καὶ διὰ τοῦτο πα[ρα]γ[γείλας τοῖς ἅπασιν] ὅτι μ[έγι]στον ἀγαθό[ν ἐστιν ἐν] ἀνθρώποις ἡ πρὸς ἑαυτοὺς χρῆσίς τε καὶ πίστις, ἔτι τε τῶν δοθέντων [ὑπὸ θεῶν περὶ τῶν ἀνθρώ]πων νόμων [καὶ τῆς π]αιδείας, ὁμοίως δὲ καὶ τῆς τοῦ καρποῦ παραδόσεως ἰδίας μὲν ἐδέξατο [τὸ δῶρον, κοινὴν δὲ] τὴν ἐξ ἑαυτῶν εὐχρ[ηστίαν τ]οῖς Ἕλλησιν ἀπέδωκεν.* Dies sind einige Beispiele für eine Tatsache, die so wohlbekannt ist, daß man ihre religionsgeschichtliche Bedeutung fast vergißt. Sie muß in dem eleusinischen Kult wurzeln, der den Anlaß zu dem im 6. Jahrh. entstandenen Mythus gegeben hat. Der Anlaß kann nur der sein, daß der Ackerbau und seine Förderung ein integrierender Teil des Kultes waren. Davon zeugt schon der Hymnus mit seinem Versprechen, daß die beiden Göttinnen demjenigen, den sie lieben, den Reichtum, d. h. den Erntesegen, ins Haus senden werden, und davon sprechen noch die Späteren. Diese grundlegende Tatsache darf nicht in den Hintergrund geschoben werden, sondern muß in ihrer Bedeutung für das Verständnis der eleusinischen Religion voll eingeschätzt werden.

---

[1] Die Aufforderung wurde nach dem Ausweis der Rechnungsurkunden nur lau befolgt. Das Gesetz bestand und wurde 353/2 erneuert, s. o. S. 84. Isokrates, Paneg. 31 sagt, daß Pythia die Säumigen oft an ihre Pflicht erinnert hatte.

[2] Bull. corr. hell. 24 (1900) 96 Z. 11 ff.

Zu dem Paare ὁ θεός und ἡ θεά tritt Eubuleus oder Eubulos hinzu. Dieser durch die Zehnteninschrift erweckte Eindruck wird von der Inschrift auf dem Lakrateidesrelief bestätigt, in der die Worte ἱερεὺς θεοῦ καὶ θεᾶς καὶ Εὐβουλέω[ς bewahrt sind.[1] Eigentlich ist es auffallend, daß Eubuleus dem Gotte und der Göttin zugesellt wird, denn an vielen Orten tritt er mit den beiden Göttinnen vereint auf und zwar in vornehmerer Gestalt, dem Zeus angeglichen. Auf Mykonos wurde am 10. Lenaion wegen der Saat der Demeter eine trächtige Sau, der Kore ein Eber und dem Zeus Buleus ein Ferkel geopfert[2]; auf Delos wurde bei den Thesmophorien im Metageitnion der Demeter, Kore und dem Zeus Eubuleus geopfert.[3] Derselbe Dreiverein kehrt auf Amorgos und Paros wieder.[4] Schließlich erkennt man ihn in den eigentümlichen Göttern Δαμάτερες und Ζεὺς Δαμάτριος in zwei unedierten Weihinschriften aus Rhodos.[5] Die Bezeichnung der beiden Göttinnen als Δαμάτερες, die m. W. sonst nicht in Griechenland vorkommt und an das Lateinische Cereres erinnert, läßt sich nur durch ihre Wesensidentität erklären; sie sind sozusagen die ältere und die jüngere Auflage derselben Gottheit.

Mythen setzen den Eubuleus in Verbindung mit Demeter.[6] Er wird unter denjenigen erwähnt, die in Eleusis Demeter empfangen haben,

---

[1] S. u. S. 91. [2] v. Prott, Fasti sacri I, 4 = SIG³ 1024 Z. 17f.

[3] Rechnungen des Jahres 250 u. 201 v. Chr. Bull. corr. hell. 27 (1903) 64 ff. Z. 63f., bzw. 34 (1910) 178.

[4] IG XII: 7, 76 u. 77; 5, 227; hier hat Demeter den Beinamen Θεσμοφόρος und wird Βαυβώ hinzugefügt.

[5] Mit der gütigen Erlaubnis des Herausgebers der lindischen Inschriften, Herrn Professor Blinkenberg, teile ich den Wortlaut der Inschriften mit. Die erste wurde bei den dänischen Ausgrabungen auf der Akropolis von Lindos gefunden: [Ἁ]λιαδᾶν. Δαματέρων καὶ Διὸς Δαματρίου. Von dem Α ist nur ein kleiner Rest übrig, die Ergänzung kann aber nicht zweifelhaft sein. Die von Geschlechtern, Phratrien usw. gesetzten Sakralinschriften, die recht zahlreich sind, sind neulich behandelt worden von K. Hanell in seiner Dissertation, Megarische Studien, Lund 1934, 178 A. 4. Professor Blinkenberg teilt mir freundlichst die zweite Inschrift mit, die in dem Dorfe Siana auf Rhodos gefunden wurde; diese sowohl wie die ersterwähnte gehören nach der Schrift der späthellenistischen Zeit. Ζμινθίου τετράδι ἱσταμένου Δαμάτερσι ὄιν κυεῦσαν. Sminthios ist der letzte Monat des Winterhalbjahres, also ein Frühlingsmonat; das Opfer gilt somit der der Ernte entgegenreifenden Saat. Ein trächtiges Tier ist das für die Ackergöttin charakteristische Opfer. In dem koischen Opferkalender, Dittenberger, SIG³ 1025 Z. 60, werden am 23. Batromios, vermutlich im Frühling, der Demeter ein Schafbock und wie hier ein trächtiges Schaf geopfert. Das Opfer einer trächtigen Sau auf Mykonos siehe oben im Text. Dazu die Tetrapolisfasten, Ziehen, Leges sacrae, 26 B Z. 9, Γῆι ἐγγύαις βοῦς κυο(ῦ)σα. Diese Inschrift scheint die vorgetragene Deutung zu stützen.

[6] Der Aufsatz Kerns, Eubuleus und Triptolemos, Athen. Mitt. 16 (1891) 1ff. ist teilweise durch die späteren Funde überholt, aber für die Rolle des Eubuleus bei den Orphikern zu beachten.

Baubo, Dysaules, Triptolemos, Eumolpos.[1] Pausanias I 14, 5 weiß von einem dem Orpheus zugeschriebenen Gedicht, das Eubuleus und Triptolemos zu Söhnen des Dysaules macht, die Demeter die Aussaat des Getreides gelehrt hatte, weil sie ihr über ihre Tochter Kunde gegeben hatten. Diese Mythen sind gleichgültig und spät, sie zeigen nur das Bemühen, Eubuleus an die eleusinischen Göttinnen anzuknüpfen. Viel wichtiger ist die Erzählung, daß der Erdschlund, der sich öffnete, als Pluton Kore in die Unterwelt hinabführte, den Eubuleus mit seiner Schweineherde verschluckte.[2] Sie mag spät und vielleicht orphisch sein, sie ist aber das Aition zu dem Brauch des *μεγαρίζειν*. Lebendige Ferkel wurden in unterirdische Räume versenkt, die verwesten Reste an den Thesmophorien heraufgeholt und auf den Altar gelegt; wer etwas davon nahm und der Aussaat beimischte, erzielte Fruchtbarkeit. Dieser Ritus muß bei seiner widerlichen Primitivität sehr alt sein, und seine Spuren begegnen auch sonst. Deubner hat a. a. O. S. 9ff. wahrscheinlich gemacht, daß die Arrhetophorien ihm nahe verwandt waren — als Stadtgöttin schützte Athena den wichtigsten Erwerbszweig der Stadt in alter Zeit, den Ackerbau. — Er findet sich wieder in Potniai[3] und in Knidos; denn darauf beziehen sich die in der Krypte des Demetertempels gefundenen marmornen Votivschweine und Gebeine von Schweinen und anderen Tieren.[4] Auch in Eleusis sind ähnliche Votivschweinchen gefunden.[5]

Die Heraufholung der verwesten Reste und ihr Vermischen mit der Aussaat geschah im Herbst an den Thesmophorien, die Ferkel mußten aber an einem früheren Zeitpunkt hinabgeworfen worden sein, an den Thesmophorien des vorigen Jahres meinte man früher. Deubner hat aber überzeugend nachgewiesen, daß dies in Athen an den Skira geschah. Eubuleus ist nicht an die Thesmophorien gebunden; auf Mykonos wird ihm im Lenaion geopfert. Die Thesmophorien auf Delos fielen in den Meta-

---

[1] Clem. Alex. Protr. II 20 p. 17 P.; Arnob. adv. gent. V 25 f.

[2] Clem. Alex. Protr. II 17 p. 14 P.; Euseb. Praepar. evang. II 3, 22; Schol. Lukian Dial. mer. p. 275 herausgeg. von Rohde, Rhein. Mus. 25 (1870) 548 ff. = Kl. Schr. II 355 ff., abgedruckt und scharfsinnig behandelt von Deubner, Att. Feste S. 40 ff.

[3] Paus. IX 8, 1.

[4] Newton, A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus, and Branchidae S. 379 ff.; vgl. meine Griech. Feste S. 319 f.

[5] Eins ist abgebildet in Kuruniotis' neugriechischem Führer von Eleusis' (1934) 20; von zwei anderen, die in den Ausgrabungen von Philios zu Tag kamen und sich ebenso im Museum von Eleusis befinden, liegen mir dank der Gefälligkeit des Herrn Professor Kuruniotis Photographien vor. Leider fehlen Fundangaben, und es ist unsicher, ob wir diese Votivschweine auf den Ritus des *μεγαρίζειν* beziehen dürfen. Das Schwein war ja das charakteristische Opfertier an den Mysterien. Daß aber dies in Verbindung mit jenem Ritus steht, möchte ich doch glauben.

geitnion, sie können also kein Fest der Aussaat sein. Es ist wohl keine wirkliche Verschiebung des Festes anzunehmen, sondern die Sache dürfte so zu erklären sein, daß ein im Metageitnion gefeiertes Fest den Thesmophorien angeglichen wurde, weil es denselben Göttern gefeiert wurde. Man muß sich daran erinnern, daß die Ackerbaufeste, die verschiedenen Phasen des Ackerbaus begleitend, durch das ganze Jahr sich erstrecken und auch miteinander verkettet sind und aufeinander Bezug nehmen. Die Verwandtschaft des Zeus Eubuleus mit Zeus Chthonios ist oft hervorgehoben worden. Hesiod schreibt vor, Op. 465 ff.

εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ' ἁγνῇ
ἐκτελέα βρίθειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτήν,
ἀρχόμενος τὰ πρῶτ' ἀρότου κτλ.

und auf Mykonos wird am 12. Lenaion ihm und Ge Chthonia ein Opfer dargebracht. Demnach ist es sehr verständlich, daß Eubuleus mit Pluton identifiziert wird wie bei Hesych s. v. Die ätiologische Beziehung des Eubuleus auf den Ritus des *μεγαρίζειν* mag spät sein, stimmt aber damit überein, daß er in dem eleusinischen Kult dem Paare *θεός* und *θεά* zugesellt wurde; sonst tritt er mit Demeter und Kore verbunden auf. Das erhärtet jedenfalls den agrarischen Charakter des alten eleusinischen Kultes und seine Verwandtschaft mit den Thesmophorien.

Grundlegend für das Verständnis der beiden eleusinischen Göttergruppen ist dasjenige Relief, das weniger häufig als die anderen erwähnt wird, wohl weil es künstlerisch unbedeutend und handwerksmäßig ist und der Interpretation glücklicherweise gar kein Rätsel aufgibt, das im Plutonion in Eleusis gefundene, nach dem Weihenden so genannte Lysimachidesrelief, das nach der Schriftform dem 4. Jahrh. gehört.[1]

Es ist ein doppeltes Göttermahl dargestellt. Links steht der Mundschenk neben einem großen Mischgefäß. An dem Tisch neben ihm sitzen zwei Göttinnen, diejenige zur Linken ein Szepter und diejenige zur Rechten zwei Fackeln haltend; mit der rechten Hand hält sie einen runden Gegenstand über dem Kopf der Genossin, der nach der Art, wie sie ihn anfaßt, eine flache Trinkschale zu sein scheint, deren kurzen Fuß sie zwischen zwei Fingern nimmt. Sie sind offenbar *τὼ θεώ*. Vor dem zweiten Tisch ist ein bärtiger Mann mit nacktem Oberkörper auf einer Kline gelagert, in der linken Hand hält er eine Schale, deren Inhalt unbestimmbar ist, in der rechten gehobenen ein in einem Tierkopf endigendes Rhyton. Auf dem Fußende sitzt eine Frau, die einen undeutlichen, recht großen Gegenstand hält. Über den Figuren steht geschrieben *ΘΕΑΙ*, *ΘΕΩΙ*.[2]

---

[1] *Ἐφ. ἀρχ.* 1886 Tf. 3; Farnell a. a. O. Tf. V zu S. 136.

[2] Picards Urteil, Bull. corr. hell. 55 (1931) 31, daß der Gott und die Göttin, als heroisierten Sterblichen nahestehend, beinahe als Subalterne behandelt sind, ist sehr unberechtigt. Das Relief zeigt sie den beiden Göttinnen nebengeordnet

Der Typus des gelagerten Mannes ist der des Pluton, nur ist der Situation gemäß durch eine leichte Veränderung das Füllhorn zu einem Rhyton gemacht worden; wäre nicht der Tierkopf, könnte es ebensogut ein Füllhorn sein. Derselbe Bildtypus kehrt wieder auf dem Innenbild einer Kylix im British Museum [1], ein bärtiger Mann auf einer Kline gelagert, ein großes Füllhorn im linken Arm und eine Schale in der rechten Hand haltend; am Fußende sitzt eine Frau: über dem Paar steht *ΦΕΡΡΕΦΑΤΤΑ*, *ΠΛΟΥΤΩΝ*. Das bestätigt die mit Recht angenommene Identität des Gottes mit Pluton.[2] Der Kult des Pluton in Eleusis ist wohlbekannt. Sein Tempel, der in dem kleinen Tempel vor der Grotte wiedergefunden wird, wird in den Rechnungsurkunden neben der Tünchung und Weißstreichung seines Altars erwähnt [3]; er hatte eine Priesterin, die an der eleusinischen Feier der Thesmophorien teilnahm.[4] Die Zehnten werden nach der Rechnungsurkunde Z. 182 der Demeter, der Kore und dem Pluton gezollt. Es kommt hinzu, daß Theoxenien unter der Aufsicht des Hierophanten in Athen dem Pluton dargebracht wurden.[5] Ferner hat von Prott mit großer Wahrscheinlichkeit *ΠΛΟΥΤΟ*]*ΝΙ* ergänzt in der Inschrift aus dem Anfang des 5. Jahrh. eines zwischen den kleinen Propyläen und dem Telesterion gefundenen Marmorblockes, der vermutlich als Untersatz eines Opfertisches gedient hat; die Inschrift zählt die Götter auf, denen an den Eleusinien, d. h. dem Agon, *προτέλεια* geopfert werden.[6]

Aus der Mitte des 4. Jahrh. stammt das Relief aus Mondragone, ein Zufallsfund aus der Gegend von Sinuessa.[7] Der Stil und der pentelische Marmor machen den attischen Ursprung sicher, wenn auch Buschors zuversichtliche Behauptung, daß es aus Eleusis stammt, nur eine Vermutung ist. Ganz links erscheint Triptolemos auf seinem Wunderwagen. Die Frau, die ihm zugekehrt auf der runden Cista sitzt, mit eindringlicher Handbewegung redend, muß mit Picard Demeter genannt werden; Mingazzinis Deutung auf die *θεά* ist unmöglich. Von den beiden mehr in den Hintergrund gerückten polostragenden Frauengestalten, die zwischen den beiden erwähnten stehen, ist die linke, welche zwei Fackeln trägt, Kore, die Benennung der zweiten muß bis auf weiteres zurückgestellt werden. Den Gott, der mit entblößtem Oberkörper auf einem

---

und auf derselben Stufe wie diese. Der Kunsttypus des sog. Totenmahles wird bekanntlich auch für Göttermahle verwendet, wobei der Gott immer liegend dargestellt wird.

[1] Farnell a. a. O. Tf. VIIIa zu S. 226; Mon. dell' Ist. V Tf. 49.

[2] Bibliographie s. Höfer in Roschers Lex. d. Myth. V S. 538.

[3] SIG³ 587 = IG² II 1672 Z. 169, 172, 177, 185 bzw. 140; der Tempel auch SIG³ 1050 = IG² II 1231 Z. 6.

[4] SIG³ 1038 = IG² II 1363 Z. 21, die eleusinischen Fasten ca. 300 v. Chr.

[5] SIG³ 1022 = IG² II 1933; Ende des 4. Jahrh., auf der Akropolis gefunden. Vgl. IG² II 1934, 1935. Weil Pausanias I 28, 6 Bilder des Pluton, des Hermes und der Ge in dem Heiligtum der Eumeniden auf dem Areopag erwähnt, nimmt man einen Kult des Pluton hier an, dem man das Göttermahl zuschreibt. Das ist sehr unsicher. Es scheint mir recht sicher, daß der Ritus zum Eleusinion unterhalb der Burg gehört; über seine Lage Hesperia 3 (1934) 447 und Anm. 1.

[6] Athen. Mitt. 24 (1899) 241ff.; IG² I 5; Ziehen, Leges sacrae 2 Z. 5.

[7] Veröffentlicht von P. Mingazzini, Not. d. scavi 1927 Tf. XXIV u. S. 309ff.; Buschor, Athen. Mitt. 53 (1928) 49ff.; Picard, Bull. corr. hell. 55 (1931) Tf. II S. 25ff.

Thron sitzt, hat Mingazzini θεός, Picard Zeus benannt; Zeus hat aber keinen Platz unter den eleusinischen Göttern, wenn er auch, wie Athena, zuweilen sich als Nebenfigur hineindrängt, das kann er hier nicht sein; also ist diese Figur sicher θεός zu benennen. Der hinter dem Thron stehende, mit Nebris und hohen Stiefeln angetane Jüngling ist Iakchos in seinem üblichen dionysischen Kostüm. Iakchos abgerechnet haben wir sechs Personen, von denen Triptolemos, Kore, Demeter, θεός sicher sind; dargestellt sind also die beiden Götterpaare, jedes mit seiner Nebenfigur. Die rechts stehende matronale Figur muß also mit Buschor θεά benannt werden und der Jüngling im Chlamys vor dem θεός ist Eubuleus. Die Tracht kann nicht dagegen angeführt werden, denn es gibt keine sichere Darstellung des Eubuleus, das viel jüngere Lakrateidesrelief ausgenommen.[1]

Über das von Lakrateides, dem Thesmotheten des Jahres 97/6 v. Chr., geweihte Relief ist in der Hauptsache Übereinstimmung erzielt; ohne die Beischriften würde es fast ebenso viele Rätsel wie Bilder geben.[2] Heberdey betont die Zweiteilung der Darstellung. Links ist die Aussendung des Triptolemos, der Kore und die sitzende Demeter beiwohnten, dargestellt. Am linken Rand erscheint eine Knabengestalt und im Hintergrund schwache Spuren einer wohl weiblichen Gestalt. Dieser Gruppe wendet der höher thronende Pluton sein Gesicht zu. Neben ihm thront die θεά, die nach rechts blickt. Tiefer sitzt auf einem Thron der θεός mit entblößtem Oberkörper. Am linken Rand steht ein langlockiger Jüngling mit einer Fackel, in dem man Eubuleus erkennt. Das ist sicher, da er nicht fehlen kann auf einem von einem Priester des θεός, der θεά und des Eubuleus gesetzten Weihrelief. In flachem Relief zwischen beiden erscheint der Weihende, Lakrateides. Leider fehlt das untere Drittel der rechten Hälfte. Bei der gedrängten Kompositionsweise kann sie nicht nur von den Unterteilen der erhaltenen Figuren gefüllt gewesen sein.

Die Zweiteilung ist von Heberdey richtig bemerkt worden und stimmt zu der Teilung in zwei Dreigruppen. Andererseits werden die beiden Teile dadurch zusammengehalten, daß Pluton und die θεά, höher als die anderen Gestalten thronend, den Eindruck eines Paares machen, obwohl sie ihre Blicke voneinander ab und den seitlichen Gruppen zuwenden. Der θεός sitzt zwar neben der θεά, aber viel tiefer, obgleich er so recht mit ihr zusammengehört. Das ist dadurch erklärlich, daß Pluton und ὁ θεός eine und dieselbe Person ist, die hier in zwei gespalten worden ist. Die Hieronymität fing an Ergebnisse abzuwerfen. Andererseits blickt Pluton nach der neben ihm stehenden, aber von ihm abgewandten Kore; so wird die geläufige Beziehung der eleusinischen Götter zueinander hergestellt. Um von den schwachen Spuren der vermutlich weiblichen Gestalt links abzusehen, ist die einzige Figur, über deren Benennung Zweifel herrschen kann, der Knabe ganz links. In der linken Hand hält er ein Ährenbündel und ist demnach als Plutos gedeutet worden. Skias hat in dem Bündel Myrtenzweige erkannt, und ihm schließt sich Philios an, die Ge-

---

[1] Übersicht von Jessen in Pauly-Wissowa VI 867 ff.; vgl. Pringsheim, Arch. Beitr. z. Gesch. d. eleus. Kults, Diss. München 1905, 78 ff.

[2] Grundlegende Veröffentlichung und Behandlung des in vielen Fragmenten gefundenen Denkmales von Heberdey in der Festschrift f. Benndorf Tf. IV (1898) 111 ff.; Svoronos' Behandlung, Journal d'archéol. numism. 4 (1901) 487 ff. mit Tf. 18—20 ist verfehlt, ebenso die von Philios, Athen. Mitt. 30 (1905) 183 ff.; Pringsheim a. a. O. 79 ff.; F. Hübner, De Pluto, Diss. philolog. Hal. XXIII : 3 (1914) 275 f.; zuletzt Picard a. a. O. 30 f.

stalt als einen Sohn des Lakrateides deutend, was schon wegen des hohen Reliefs und des Platzes nicht möglich ist. Die große Autotypie von dieser Partie, die Philios beigegeben hat [1], zeigt jedoch, daß Heberdeys und Reichels Deutung auf Ähren zu Recht besteht. Dadurch ist freilich die Benennung nicht entschieden, denn das Attribut des Plutos ist das Füllhorn.

Das älteste zu dieser Gruppe gehörige Monument habe ich wegen seines fragmentarischen Zustandes hintangestellt; es ist die zweite und stilistisch bessere der beiden in dem heiligen Bezirk gefundenen t ö n e r n e n V o t i v t a f e l n und stammt aus dem Ende des 5. Jahrh. [2] Die andere ist die bald zu besprechende Ninnionpinax. Erhalten ist der größere Teil der linken Hälfte, ein großes Stück an dem äußeren Rande ausgenommen; die linke Hälfte fehlt; von dem sog. Omphalos [3], der sicher die Mitte einnahm, ist nur die Hälfte bewahrt. Hinter diesem steht Kore mit zwei Fackeln, nebenan thront Demeter, hinter ihrem Thron sind die gestiefelten Beine des Iakchos sichtbar und rechts ein Teil eines schlangenumwundenen Rades und die Füße und ein Gewandzipfel des Triptolemos. Neben dem Kopf der Kore ist der Rest eines links abgeschnittenen weißen Gegenstandes kenntlich, dessen Konturen oben gerade, an der rechten Seite gekrümmt verlaufen; Skias hat ihn einleuchtend als ein Füllhorn gedeutet. Hier stand also Pluton. Leider ist auch hier durch die Tücke des Zufalls ein großer Teil abhanden gekommen, der vielleicht wertvolle Aufschlüsse gegeben hätte; es fehlen außer Pluton wenigstens zwei Figuren; es ist aber wertvoll, daß dieser sicher dargestellt war.

---

[1] Athen. Mitt. a. a. O. 187.

[2] *'Εφ. ἀρχ.* 1901 Tf. II u. S. 39 ff. Das Stück B gehört nicht zum Bilde, nach Skias zu dem Giebelfeld.

[3] Der Omphalos, der auf den eleusinischen Denkmälern nicht selten erscheint, hat zu vielem Kopfzerbrechen Anlaß gegeben. Er findet sich noch auf folgenden Denkmälern, die unten erwähnt werden: auf der Ninnionpinax, auf der Hydria aus Kreta als Sitz des Dionysos, ebenso, aber höher, auf der Hydria aus Capua, ähnlich als Sitz einer weiblichen Figur auf der Hydria aus Cumae. Vgl. hierzu die böotische von Wide, Athen. Mitt. 26 (1901) Tf. VIII 151 f. (auch in Harrison, Proleg. to the Study of Greek Rel. (1903) 275 Fig. 67) veröffentlichte und besprochene Vase, wo ein omphalosförmiger Altar mit einem Granatapfel vor der thronenden Demeter steht. Es ist ganz unnötig, auf delphische Verbindungen zu fahnden. Der sog. Omphalos ist ein einfacher Altar von Feldsteinen oder Rasenstücken; das steht auf der tyrrhenischen Amphora mit dem Kampf des Achill und des Hektor über dem ermordeten Troilos (Baumeister, Denkm. d. klass. Alt. III 1902; Roscher, Omphalos I, Abh. Ges. d. Wiss. Leipzig XXIX, 9 (1913) Tf. IV, 2) neben ihm geschrieben: *ΒΟΜΟΣ*. Wenn man die Beischrift wegdeuten will, weil der Kampf im Heiligtum des Apoll stattfand, oder nicht für die eleusinischen Bilder gelten lassen mag, ist zu bedenken, daß der delphische Ompalos nichts als ein alter Steinfetisch war und daß es viele solche gegeben hat. Einen Steinkult aus Eleusis hat uns die neue Inschrift kennen gelehrt, *'Ελευσινιακά* I (1932) 225 Z. 15 *τοῦ λιθοφόρου τοῦ ἱεροῦ λίθου καὶ ἱερέως Διὸς Ὁρίου καὶ Ἀθηνᾶς Ὁρίας καὶ Ποσειδῶνος Προσραστηρίου καὶ Ποσειδῶνος θεμελειούχου Δωσιθέου κτλ.* Die beiden folgenden Priestertümer erwecken die Vermutung, daß man es mit einem Kult des Grenzsteines zu tun hat, der für das bäuerliche Denken sehr wichtig ist. Vgl. den Terminus und dazu Il. XII 421 ff.

Die zweite Gruppe von einschlägigen Denkmälern besteht aus einer Reihe keramischer Erzeugnisse. Die älteste ist die Tafel der Ninnion aus dem Ende des 5. Jahrh., die anderen Vasen stammen aus dem folgenden Jahrh. Sie zeigen den Umschwung der Zeiten. Man interessiert sich nicht mehr für die eleusinischen Mythen, wie die älteren Vasenmaler, welche mit Vorliebe den Auszug des Triptolemos darstellten, sondern für die Mysterienfeier. Die Bedeutung des eleusinischen Kultes für die Gesittung der Menschheit und den Ruhm des athenischen Volkes, dem sein ethischer Gehalt verdankt wird, weicht dem individuellen Verlangen nach der Beseligung der Mysterienfeier, deren darstellbare Teile, ins Mythische umgesetzt, jetzt bevorzugt werden. Noch später, in der römischen Zeit, kommt eine dritte Gruppe hinzu, deren Monumente, die Lovatellische Urne, der Sarkophag aus Torre Nova u. a. verwandte, welche die vorbereitende Weihe (*μύησις*) darstellen.[1] Sie fallen außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung.

Die älteste der in Betracht kommenden Darstellungen ist die vielberufene Tafel der Ninnion, die nahe dem Telesterion gefunden wurde.[2] Auf zwei verschiedenen Niveaus bewegt sich ein Zug von Mysten nach rechts, Frauen mit Kernoi auf dem Kopf und Männer mit Wanderstab und Reisesack. Svoronos' Beziehung der unteren Reihe auf die kleinen Mysterien in Agra ist trotz des aufgebotenen Scharfsinnes und Gelehrsamkeit hinfällig; dagegen spricht der Fundort, Eleusis, und der Führer, der kein anderer sein kann als Iakchos, der Leiter des Mystenzuges.[3] Andererseits kann man nicht Pringsheim beipflichten, daß beide Reihen einer Szene angehören. Daß vielmehr zwei Szenen dargestellt werden, wird dadurch bewiesen, daß rechts in den beiden Reihen eine Göttin sitzt, auf die sich der Zug hinbewegt, die in beiden Fällen Demeter ist; die beiden sind nicht *τὼ θεώ*, denn die Göttin trägt jedesmal das Szepter, welches das Attribut der Demeter ist, nicht die Fackel der Kore. In der unteren Reihe befindet sich zwischen der Göttin und Iakchos ein sogenannter Omphalos und zwei Zweigbündel (*βάκχοι*). Die Göttin hält in der linken Hand eine Schale, und neben ihr ist ein leerer Sitz. Die Szene ist offenbar die *ὑποδοχὴ Ἰάκχου*, die Ankunft des Mystenzuges in Eleusis; man kann verm ten, daß die Schale den *κυκεών* enthielt. Es ist bedeutungsvoll, daß der Sitz neben Demeter leer ist, wie Svoronos richtig beobachtet hat; Kore war im unterirdischen Reich abwesend.

Die Göttin in der oberen Reihe ist wieder die szeptertragende Demeter. Dem Zug der Mysten voran geht eine Frau, die zwei Fackeln trägt: Pringsheim nennt sie Hekate. Aber Hekate hat keinen Platz im eleusinischen Kult,

---

[1] Zuletzt behandelt von P. Roussel, L'initiation préalable et le symbole éleusinien, Bull. corr. hell. 54 (1930) 51 ff.

[2] Veröffentlicht und besprochen von Skias zusammen mit den Fragmenten der eben besprochenen Tafel Ἐφ. ἀρχ. 1901 Tf. I, II u. S. 1 ff.; Svoronos a. a. O. Tf. 10 S. 169 ff. u. 233 ff.; Pringsheim a. a. O. S. 64 ff.; Farnell a. a. O. Tf. XVI S. 241.

[3] Über Furtwänglers Deutung auf Eumolpos im Text zur Griech. Vasenmalerei II 56 vgl. u. S. 98 A. 3.

nichts auf sie Bezügliches ist in Eleusis gefunden. Sie verdankt ihre Verbindung mit Eleusis dem homerischen Hymnus, einem Zeugnis jener kräftigen Propaganda, welche im 7. Jahrh. die karische Göttin in Griechenland einzuführen suchte, und die auch in Hesiods Theogonie 411 ff. hervortritt. Die Anknüpfung an den eleusinischen Götterkreis folgte unschwer aus der Fackel, die das ständige Attribut der Hekate ist. Daher kommt sie ein paarmal in mythischen Darstellungen vor bei der Aussendung des Triptolemos und der Anodos der Kore [1], im Kult gibt es keine Spuren von ihr. Die fackeltragende Frau ist wie gewöhnlich Kore, welche, den Mysten voranschreitend, ihrer Mutter zugeführt wird. So verstanden gibt das Bild einen wichtigen Anhaltspunkt für das Verständnis der Mysterienfeier, der sich mit dem, was wir sonst wissen, zusammenschließt. Die Abwesenheit und die Rückkehr Kores waren in ihr der Angelpunkt. Man sage nicht, daß dies zu den Dingen gehörte, die darzustellen nicht erlaubt war. Der Raub und die Anodos waren allbekannte und oft dargestellte Mythen, den Mystenzug durfte man sehen und auch darstellen; das Einzigartige ist, daß hier beide zusammengestellt sind, und vielleicht hat der Künstler gerade durch diese Zusammenstellung etwas von dem Schleier gelüftet, der über den Mysterienvorgängen ausgebreitet ist. Dabei ist daran zu erinnern, daß die Tafel innerhalb der Mauern des heiligen Bezirkes ausgestellt war, wo das, was sonst nicht gerne dargestellt wurde, zulässig war. Es ist nicht zufällig, daß die wichtigsten Denkmäler, die uns hier beschäftigen, im heiligen Bezirk gefunden worden sind. Sie sind wohl auch von Eingeweihten ausgeführt worden, wie nur Eingeweihte an gewisse Bauarbeiten zugelassen wurden. [2]

Die Vasen gehören alle der Spätzeit der Vasenmalerei an. Sie sind sehr verschieden beurteilt worden, mitunter als wichtige Zeugnisse für die Mysterienfeier angesprochen, mitunter mit großem Skeptizismus betrachtet. Picard hat neuerdings a. a. O. S. 39 eine modernen Forderungen genügende Sammlung der auf den eleusinischen Kult sich beziehenden Bildwerke verlangt. Das ist wirklich ein Bedürfnis; wir verfolgen aber hier andere Ziele und können daher die weniger bedeutenden übergehen oder nur kurz erwähnen, um die für den eleusinischen Götterkreis wichtigen ausführlicher zu besprechen.

Zu diesem gehören: 1. die Pourtalèsvase mit der Einweihung der Dioskuren und des Herakles und dem üblichen Dreiverein der Göttinnen und des Triptolemos [3]:

2. die Hydria Tyskiewicz aus Capua mit Demeter, Kore, Athena, Dionysos, wohl noch einer Göttin und einer Paukenschlägerin [4];

3. die Hydria aus Kreta in Athen mit Demeter, Kore, zwei männlichen Figuren (Iakchos und Dionysos) und drei weiblichen, nicht näher bestimmbaren

[1] Roscher, Lex. d. Mythol. I 1902 bzw. Baumeister, Denkm. d. klass. Alt. I 423 (das del Vastosche Gefäß), in beiden Fällen inschriftlich bezeugt. Der Hekatetempel in Eleusis ist eine lose Vermutung, s. Noack, Eleusis S. 84.

[2] Zutritt innerhalb des Peribolos war den Uneingeweihten verboten, Foucart, Les mystères d'Eleusis (1914) 346 f.; vgl. Noack, Eleusis (1932) 229.

[3] Svoronos a. a. O. Tf. 13 A; Farnell a. a. O. Tf. XIX.

[4] Svoronos a. a. O. Tf. 13 B; Farnell a. a. O. Tf. XX.

Figuren; zu beachten sind zwei kreuzweise gelegte Halme mit Ähren über dem Kopf der Kore [1];

4. die Reliefhydria aus Cumae [2], die vielleicht nicht attischen Ursprunges ist. Die hauptsächlichsten Figuren sind klar: Triptolemos, Dionysos mit dem Thyrsos, Demeter mit Szepter auf der Cista sitzend, darauf zwei Zweigbündel und ein Kernos, Kore, ein Myste mit Zweigbündeln und einem Ferkel (er kann nicht Eubuleus sein; Pluton fehlt), Athena. Die beiden rechts und links anschließenden Gruppen von je einer sitzenden Frau und einem fackeltragenden Jüngling sind schwierig einwandfrei zu deuten. Ziemlich sicher scheint es mir, daß diejenige Gruppe, in der vor einer Frau, die das Gewand über den Kopf gezogen hat, ein langlockiger gestiefelter Jüngling steht, aufzufassen ist als Darstellung der trauernden Demeter und des Iakchos. Die Frau in der anderen Gruppe trägt einen Polos, der Jüngling hat nur eine Fackel und kurze Haare; sie sind am ehesten Kore und Eubuleus. So gedeutet, bieten die beiden Gruppen eine Analogie zu der Ninnionpinax.

5. Eine vermutlich von dem Maler Xenophantos im Anfang des 4. Jahrh. verfertigte Relieflekythos aus Kertsch im Louvre. Die Darstellung ist mit derjenigen der Hydria aus Cumae verwandt und zeigt Athena sitzend, Dionysos mit Thyrsos, Demeter sitzend mit Szepter, Kore stehend mit einer Fackel, Triptolemos auf dem Schlangenwagen in kleiner Gestalt und eine stehende männliche Figur mit einem Zweigbündel, die Pottier als Apollon deutet, nachdem er die Deutung auf Herakles oder Eubuleus erwogen hat; ich ziehe vor, ihn einfach einen Mysten zu nennen. [3]

Mit den beiden übrigen in diesem Zusammenhang besonders wichtigen Vasen kommen wir auf den Gott zurück, der in Eleusis neben den beiden Göttinnen die zentrale Stellung einnahm; er tritt aber hier in anderer Form auf. Diese Vasen sind

6. eine Pelike aus Kertsch in der Ermitage und

7. eine Hydria aus Rhodos in Konstantinopel, die ich schon einmal besprochen habe.[4] Wir nehmen zuerst die letztere vor, weil ihre Deutung nicht so vielen Zweifeln unterworfen ist.[5]

Die Hydria aus Rhodos zeigt unter dem auf seinem Wagen sitzenden Triptolemos eine Frau bis an die Brüste aus der Erde emportauchend, also Ge; sie hält ein Füllhorn, auf dem ein Kind sitzt, das seine Arme gegen eine weibliche Gestalt ausstreckt; als Kopftracht trägt sie eine Stephane und hält die flache Hand über das Ende eines langen Stabes, der also ein Szepter, nicht eine Lanze ist. Durch diese Beobachtung hat Körte die Deutung der Frau auf

---

[1] Svoronos a. a. O. Tf. 16.

[2] Svoronos a. a. O. Tf. 15; Farnell a. a. O. Tf. XVII; Pringsheim a. a. O S. 83 ff. hat die richtige Deutung gegeben; anders, m. E. nicht richtig, Furtwängler, Griech. Vasenmalerei Text II 57 A. 4.

[3] E. Pottier, Lécythe à reliefs représentant les divinités d'Eleusis, Rev. des études grecques 32 (1919) 406 u. Tf. I.

[4] In meinem Buch, Minoan and Myc. Rel. S. 487 ff.

[5] Die ungenügende Zeichnung, Rev. archéol. I (1900) 93 (wieder abgedruckt bei Reinach, Cultes, mythes et religions II 262) ist immer noch nicht durch eine bessere ersetzt, wiederholt von Svoronos a. a. O. S. 386; Farnell Tf. XXI b und Furtwängler, Griech. Vasenmalerei Text II 59; Harrison, Proleg. S. 526; alle haben auch die Darstellung besprochen.

Demeter sichergestellt[1]; früher sah man in ihr nach Analogie der Darstellungen von der Geburt des Erichthonios und der Kertscher Pelike Athena. Hinter ihr weicht ein bestiefelter Jüngling mit zwei Fackeln zurück, Iakchos. Links von Ge stehen Kore mit zwei Fackeln und eine Frau, die nicht sicher benannt werden kann; sie galt früher für Demeter; dafür ist sie aber zu unbedeutend. In der oberen Reihe sind außer Triptolemos drei Füllfiguren. Das Kind nannte schon Reinach Plutos, Furtwängler dagegen Iakchos.

Die Kertscher Pelike bietet viel mehr Schwierigkeiten und ist sehr verschieden beurteilt worden.[2] Ungewöhnlicherweise sind beide Seiten gleich sorgfältig bemalt. Auf der einen ist offenbar der eleusinische Kreis dargestellt: oben in der Mitte Triptolemos im Wagen, ihm zu Seiten der Protomystes Herakles und Dionysos. Unter Triptolemos sitzt eine Frau mit Szepter und Polos, neben der ein nacktes Kind mit einem Füllhorn steht; rechts von ihr steht Kore mit einer Fackel, links Iakchos mit zwei Fackeln, weiter nach links sitzt eine Frau, die durch die beigegebenen Eroten als Aphrodite charakterisiert ist; weiter nach rechts sitzt eine andere Frau auf einem Felsen oder vielleicht einem sog. Omphalos in trauernder oder aufmerksam zuschauender Haltung. Auf die Deutung des Kindes als Plutos komme ich unten zurück: das Bemerkenswerte ist, daß kein Name für die trauernde Frauengestalt, einen in der sepulkralen Plastik wohlbekannten Typus, gefunden worden ist. Sie ist zu stark hervorgehoben, um eine bedeutungslose Füllfigur zu sein; solche fehlen übrigens gerade auf dieser Vase. Der Typus würde für die trauernde Demeter ausgezeichnet passen; dann müßte aber ein anderer Name für die Frau mit dem Kinde gefunden werden; man könnte an die *θεά* denken.

Auf der anderen Seite steigt eine Frau bis an die Knie aus der Erde empor und reicht dem Hermes, neben dem Athena steht, ein Kind: rechts ist eine Paukenschlägerin, wie sie auch auf der Hydria Tyskiewicz vorkommt. Obgleich eine Frau das Tympanon schlägt, erinnert man sich des Schallbeckens, das der Hierophant schlug, als Kore heraufgerufen wurde.[3] Über dem Kopf der Athena fliegt eine kleine Nike ihr zu. Die Gruppe oben links von zwei Frauen, von denen die eine sich an das Knie der sitzenden stützt, welche zwei Fackeln hält, kann nur Demeter und Kore sein. Die Gruppe rechts, ein sitzender Mann mit Szepter und entblößtem Oberkörper und neben ihm eine stehende Frau mit Polos, wird von Furtwängler mit den Namen Zeus und Hera belegt; die

---

[1] ARW. 18 (1915) 125 A. 1. Es soll jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß ein Augenzeuge, Dr. Fredrich, bei Farnell a. a. O. S. 256 A. b den Stab als oben in einer Spitze endend beschreibt. Auch wenn die Göttin Athena sein sollte und die Mantelfigur daneben Demeter, ändert das an der Hauptsache nichts. Vgl. die Kertscher Pelike.

[2] Die früheren Publikationen sind überholt durch Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei II Tf. 70 nebst der eindringenden Beschreibung und Deutung Furtwänglers im Text II 51 ff. Svoronos' Deutung auf die Überführung der heiligen Dinge a. a. O. S. 284 ff. (mit älterer Literatur), der Farnell a. a. O. S. 253 ff. zu folgen geneigt ist, ist dadurch erledigt. Ferner Robert, Archäol. Märchen S. 179 ff.; Picard, Bull. corr. hell. 55 (1931) 35.

[3] Schol. Theokr. II 35, F. Gr. Hist. II S. 1074 Fr. 110 Jacoby: *φησὶ Ἀπολλόδωρος Ἀθήνησι τὸν ἱεροφάντην τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης ἐπικρούειν τὸ καλούμενον ἠχεῖον.* Kern, Eleus. Beiträge S. 69 = Die griech. Myst. (1927) 10 denkt an einen verkleideten Priester, was mir nicht möglich scheint.

Gegenstücke zu den beiden Göttinnen können aber nur der Gott und die Göttin, Pluton und Persephone, sein.

Das Bild dieser Seite bezieht sich offenbar wie das der anderen auf den eleusinischen Götterkreis. Es stellt die Geburt eines Kindes in diesem Kreise dar in dem wohlbekannten Schema der Geburt des Erichthonios. Daß Hermes in seiner gewöhnlichen Funktion als Träger des göttlichen Kindes erscheint und daß die Stadtgöttin dabei ist, kann nicht wundernehmen; wir wissen ja, wie Athena überall hinzutritt.

Zuletzt müssen wir auf die Hauptfrage zurückkommen, die Benennung des Kindes. Seitdem die Vase aus Rhodos die Zweifel an der Beziehung zu Eleusis gehoben hatte, wurde es allgemein Plutos genannt. Nun hat jedoch Furtwängler a. a. O. das Kind als Iakchos gedeutet und ist geneigt, diese Deutung auf die Vase aus Rhodos auszudehnen. Für die Deutung haben wir einen Geburtsmythos ausfindig zu machen. Es versteht sich, daß jede mythologische Gestalt eine Genealogie hat, also einen Vater und eine Mutter, aber nur deswegen hat die Geburt noch keine mythologische Bedeutung. So steht es mit Iakchos. Selbstverständlich wurde eine Genealogie, die an die eleusinischen Götter anknüpfen mußte, für ihn zurechtgemacht; er wurde zum Sohne der Demeter, der Persephone oder des Dionysos gemacht [1]; von seiner Geburt verlautet nichts. Um ihm einen Geburtsmythos zuzuschreiben, sind unzweideutige Zeugnisse nötig.

Wenn wir uns unter den Geburtsmythen umsehen, gibt es drei, die in Frage kommen können, die des Dionysos, die des Erichthonios und die des Plutos. Die Deutung auf Erichthonios wurde von Strube vertreten, ist aber als verfehlt anerkannt. Robert führte die Darstellung auf die Geburt des Dionysos in Theben zurück und deutete die aus der Erde emporsteigende Frau als die Quellnymphe Dirke.[2] Die Verlegung der Szene nach Theben ist als unbegründet anerkannt. Der Mythos von der Geburt des Plutos ist nicht so verbreitet wie die beiden anderen, er wird aber schon in der Theogonie des Hesiod erzählt V. 969ff.

> *Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγείνατο, δῖα θεάων,*
> *Ἰασίων' ἥρωι μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι*
> *νειῷ ἔνι τριπόλῳ Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ.*

Und Homer weiß von dieser Vereinigung der Demeter mit Iasion auf dem dreimal gepflügten Brachfeld.[3] Plutos erscheint in dem eleusini-

---

[1] S. Pauly-Wissowa s. v. S. 621.
[2] Robert, Archäol. Märchen S. 179 ff.
[3] ε 125 ff.; davon abhängig das Skolion bei Athen. XV p. 694 C.

schen Götterkreis schon in dem homerischen Hymnus, obgleich seine Gestalt unbestimmbar ist: es heißt V. 486 ff.:

μέγ' ὄλβιος, ὅντιν' ἐκεῖναι
προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
αἶψά τε οἱ πέμπουσιν ἐφέστιον ἐς μέγα δῶμα
Πλοῦτον, ὃς ἀνθρώποις ἄφενος θνητοῖσι δίδωσιν.

Sicher ist er als reichtumspendender Gott gedacht.

Daß Plutos als Kind gedacht wurde, zeigt die wohl aus Anlaß des Friedens im J. 372 aufgestellte Statue des Kephisodot, Eirene mit dem Plutoskind. Die Friedensgöttin ist eine späte Personifikation, die das Erbe einer konkreteren Gestalt antrat; denn Plutos ist ursprünglich der Erntesegen, wie die angeführte Stelle zeigt. Kephisodotos hat sich also bei der Schöpfung seines allegorischen Werkes an eine ältere Schöpfung angelehnt, der es seine Lebenswärme verdankt.[1] Die beiden hier besprochenen Vasen sind etwa mit seinem Werke gleichzeitig, was nicht ohne Bedeutung ist. Die Vase aus Rhodos zeigt das Kind auf dem Füllhorn sitzend, auf der einen Seite der Kertscher Vase hält das etwas älter gebildete Kind das Füllhorn. Es ist ein starkes Stück, das mit diesem Attribut versehene Kind Iakchos zu nennen, zumal in diesem Kreise, wo das Füllhorn das charakteristische Attribut des Plutos ist. Das Füllhorn ist später auf Dionysos und auch, obgleich selten, auf das Dionysoskind übertragen worden[2], das ist für den eleusinischen Kreis ohne Belang. Dazu kommt, daß auf der Kertscher Vase neben der Frau mit dem Kinde Iakchos zwei Fackeln haltend dargestellt ist.[3]

---

[1] Eben erhalte ich die Festgabe B. Schweitzers zur Winckelmannfeier des archäol. Seminars der Universität Leipzig 1933, der eine ältere Gruppe von Mutter und Kind nachweist, die er *Εἰλείθυια κουροτρόφος* nennt. Seine ausführlichere Darlegung ist abzuwarten.

[2] Daremberg et Saglio, Dict. des ant. I 1516.

[3] Dieser Fackelträger wird von Furtwängler Eumolpos genannt und denselben Namen legt er den Fackelträgern auf der Ninnionpinax und der Pourtalèsvase bei (s. o. S. 93 A. 3). Der Grund scheint ein sehr triftiger zu sein. G. Nicole, Meidias (1908) 75 ff. u. Tf. V, hat einige im Bostoner Museum befindliche Scherben einer dem Meidias zugeschriebenen Hydria herausgegeben. Das eine Fragment zeigt die Oberkörper von *Δ]ΗΜΗΤΗΡ* und *ΦΕΡΦΑ[ΤΤΑ*, das zweite größere rechts den Triptolemos auf seinem Schlangenwagen, links einen knabenhaften, fast nackten, bekränzten Mysten, der ein Zweigbündel trägt, in der Mitte auf diesen zuschreitend einen in einen kurzen, reich gemusterten Chiton und ein längeres Obergewand gekleideten, gestiefelten Jüngling, der in jeder Hand eine Fackel trägt. Über seinem Kopf steht eine Inschrift, von der wegen des Bruches nur die drei letzten Buchstaben bewahrt sind: *ΠΟΣ*; sie wurden von Hill bemerkt und gelesen, auf der Photographie sind sie nicht zu sehen. Ich verdanke der großen Liebenswürdigkeit von Direktor Caskey und Miß Grace Nelson genaue Auskunft, Photographien und eine Pause

In diesen beiden Bildern ist das Kind sicher Plutos, der dem eleusinischen Kreis angehört, und dessen Darstellung in Kindesgestalt der Zeit geläufig war. Schwieriger ist die Geburtsdarstellung an der anderen Seite der Kertscher Pelike zu deuten, da nach Furtwänglers Angabe a. a. O. S. 53 das Kind in ein Rehfell gehüllt und mit Efeu bekränzt ist. Also ist es das Dionysoskind, aber deswegen nicht Iakchos, der

der Inschrift. Dr. Caskey teilt folgendes mit: die beiden letzten Buchstaben *ΟΣ* sind ganz deutlich; der drittletzte Buchstabe scheint ein *Π* zu sein, könnte möglicherweise ein *P* sein, in dem die untere Rundung nicht bis an die Vertikalhasta reicht, also abweichend von dem *P* in den beiden anderen Namen gebildet. Das ist wenig wahrscheinlich, und ein auf -ρος endender Name steht nicht zur Verfügung. Also hat Meidias den Fackelträger Eumolpos genannt. Trotzdem bin ich nicht bereit, Furtwängler zu folgen und andere Fackelträger im eleusinischen Kreis Eumolpos zu nennen. Ich wende nicht ein, daß Eumolpos auf dem Skyphos des Hieron als bärtiger Mann mit dem Schwan als Attribut dargestellt ist, denn der Typus hätte sich wandeln können, wie der Triptolemostypus es getan hat. Es wäre aber im höchsten Grade auffallend, wenn dem Eumolpos, d. h. dem Hierophanten, dessen Urbild Eumolpos ist, die Fackel als bezeichnendes Attribut gegeben wäre, die nicht er, wohl aber der zweitnächste Priester im Range als Amtszeichen trägt, der *δᾳδοῦχος*. Es wäre geradezu unpassend und verwirrend. Ferner ist die Tracht, der kurze, bis auf die Knie reichende Chiton (über dem der Fackelträger auf der Meidiashydria zwar ein längeres Obergewand trägt) und die hohen Stiefel, nicht für den alten und würdigen Hierophanten passend, dagegen ausgezeichnet für den dem Dionysos angeglichenen Iakchos. Es liegt also einer der nicht allzu seltenen Fälle vor, in denen der Vasenmaler einen geläufigen Namen gedankenlos verwendet und unpassend angebracht hat. Hieraus irgendeinen Schluß auf die Benennung der Fackelträger in anderen eleusinischen Darstellungen zu ziehen ist m. E. unerlaubt.

Hieran knüpfe ich einen Verweis auf eine wichtige Hydria aus dem Ende des 5. Jahrh. im Museum von Eleusis, von der ein Ausschnitt in Kuruniotis' Führer von Eleusis (1934 neugriechisch) S. 21 abgebildet ist. Ich verdanke der Güte des Herrn Professor Kuruniotis, der die Vase in einer ihrer Bedeutung entsprechenden Weise zu veröffentlichen beabsichtigt, nähere Mitteilungen und eine Photographie der Rückseite. Voran schreitet ein bärtiger Mann mit langen Haaren und einer Tänie um den Kopf, in jeder Hand eine Fackel haltend, offenbar der Daduch. Er ist mit einem bis unter die Waden reichenden Kleid angetan, und trägt über diesem Unterkleid ein kürzeres, bis an die Knie reichendes, gesticktes Oberkleid mit einem Gürtel. Ob er eine Fußbekleidung trägt, ist am Bild nicht zu sehen. Hinter ihm folgt ein Jüngling mit einer Fackel und (auf dem Bild nicht mehr abgebildet) eine fackeltragende Frau. Auf der Rückseite sind zwei fackeltragende Frauen und zwischen ihnen ein Jüngling mit einem Knotenstock. Es ist die beste Darstellung der fackeltragenden Mysten, die wir besitzen. Der dem Zuge voranschreitende bärtige Fackelträger unterscheidet sich charakteristisch von dem fackeltragenden Jüngling auf den vorher erwähnten Monumenten, genau so wie der Daduch und Iakchos sich unterscheiden sollen. Demnach scheint es noch unmöglicher, den obersten Leiter der Mysterien, den Hierophanten, in diesem fackeltragenden Jüngling zu erkennen, wie Furtwängler wollte.

nicht in Kindesgestalt dargestellt wird. Das Dionysoskind ist besonders als Liknites, das Kind in der Getreidewanne, bekannt. Das ist in Wirklichkeit dieselbe Symbolik wie diejenige, die in der Gestalt des Plutoskindes zum Vorschein kommt, Kind und Korn, um es durch den Titel auszudrücken, den Mannhardt einem Kapitel seiner Mythologischen Forschungen gegeben hat. Eine Vermischung der nahe verwandten Vorstellungen, die beide in mystischen Kulten vorkamen, lag nahe; etwas ähnliches ist auch sonst eingetreten in der Vermischung der Anodos der Kore mit der des Dionysos.[1] Darin dürfte die Erklärung des Tatbestandes zu suchen sein. Ob das uns berechtigt, auf das vielberufene Eindringen dionysischer Elemente in den eleusinischen Kult zu schließen, muß dahingestellt werden. Die Vermischung mag auch populären oder künstlerischen Ursprunges sein.

In der hesiodeischen Theogonie ist Plutos Sohn der Demeter. Davon verlautet sonst nichts in Eleusis und kann nichts verlauten, da die Identität des Plutos mit Pluton, dem Räuber der Persephone, allzu offenbar war. Die Bilder zeigen, wie das Kind von der Erdgöttin einer Wärterin oder dem Hermes, der so oft als Träger eines göttlichen Kindes auftritt, übergeben wird. Dieselbe Eigentümlichkeit, daß das Kind von seiner Mutter verlassen, anderen zur Pflege übergeben wird, findet sich wieder in den Mythen des Dionysos, des Erichthonios, des Hyakinthos und auch des Zeus. Ich habe den Nachweis versucht, daß dies göttliche Kind minoischen Ursprunges ist.[2] Diese Götter sind alle auch gestorben. Sie sind göttliche Vertreter des Aufblühens und des Absterbens der Vegetation, auch wenn sie in der griechischen Mythologie abgewandelt und nicht verstanden worden sind.

Wir hören nicht, daß Pluton stirbt. Er ist Herrscher der Unterwelt, das ist aber etwas anderes. Dagegen fügt es sich in die Vorstellung von dem Kreislauf der Vegetation völlig ein, daß er und kein anderer Gott in allen Altersstufen dargestellt wird. Auf der Hydria aus Rhodos sehen wir ihn als Säugling, auf der Kertscher Pelike als ein etwas älteres Kind, auf den vorher erwähnten eleusinischen Denkmälern als einen Mann in den mittleren Jahren und auf einer Nolaner Hydria im British Museum mit der Aussendung des Triptolemos[3] als bejahrten, weißhaarigen Greis. Er ist nicht beschriftet, und man hat ihn Hades benannt; das kommt auf dasselbe hinaus. Im Kreise der eleusinischen Götter und mit dem großen Füllhorn als Attribut ist aber Pluton der richtige Name. Die Gleichung des Lebenslaufes des Plutos-Pluton als eines Vertreters

[1] S. unten S. 132f.
[2] In meinem Buch, Minoan and Myc. Rel., Kap. XVI.
[3] Mon. dell' Ist. I Tf. 4; Roschers Lex. d. Myth. I 1902: Pluton allein bei Farnell a. a. O. Tf. XXXII a.

des Erntesegens mit den Altersstufen des Menschen ist wesentlich verwandt mit der Vorstellung von Göttern, die geboren werden und sterben. Für das Verständnis der eleusinischen Religion ist es sehr wertvoll zu wissen, daß diese Vorstellung in ihr lebendig war.[1]

Dieselbe Idee findet einen Ausdruck in anderer Brechung in den beiden Göttinnen, welche die Hauptpersonen des eleusinischen Kults sind. Die Beziehung der Demeter und der Kore auf das Leben der Vegetation ist klar, es soll nur die an sich eben so klare Tatsache betont und nach Gebühr eingeschätzt werden, daß sie nicht Vegetationsgöttinnen im allgemeinen sind, mit der ganzen Pflanzenwelt verbunden, sondern daß sie ganz besonders denjenigen Teil der Pflanzenwelt schützen, der auf einer gewissen Kulturstufe die allein wichtigste Lebensbedingung den Menschen gewährt, den Getreidebau. Die übrigen Riten und Mythen, die mit Demeter verbunden sind, zeigen in diese Richtung, wie ich vor langem in meinen Griech. Festen S. 311ff. dargelegt habe. Wenn man anders meint, so beruht das nicht zum wenigsten auf dem Glauben, daß die eleusinischen Mysterien sich auf das Leben der Vegetation überhaupt beziehen. Varro dachte anders, wie Augustin De civ. Dei VII 20 uns belehrt: *de Cereris sacris Eleusiniis, de quibus iste Varro nihil interpretatur nisi quod attinet ad frumentum, Proserpinam dicit significare fecunditatem seminum, quae quum defuit tempore, exortam esse opinionem, quod Cereris filiam Orcus abstulerit. dicit deinde multa in mysteriis eius tradi, quae nisi ad frugum inventionem non pertinent.* Zwar trägt Varro eine Hypothese vor, aber auch eine Hypothese muß eine Grundlage in Tatsachen haben. Er denkt wohl in erster Linie an die in dem homerischen Hymnus erwähnte Hungersnot und an die Aussendung des Triptolemos; ob er vielleicht mehr wußte, können wir nicht sagen. Seine Hypothese muß wie jede andere mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln geprüft werden; nicht wenig von dem, was schon angeführt wurde, stimmt vorzüglich dazu.

Auf Kore kommen wir unten zurück, hier mag nur bemerkt sein, daß die Phrase des Eubulos, Orthanes fr. 75 Kock, *μεμαγμένη Δήμητρος κόρη*, so verstiegen sie auch sein mag, zeigt, daß Kore metonymisch für Getreide gesagt werden konnte. Was Demeter betrifft, gibt es einen so alten Ausdruck derselben Art, daß er schon bei Homer formelhaft erstarrt und nicht mehr wirklich verstanden ist: *Δημήτερος ἀκτήν*. Getreideähren sind stets das Attribut der Demeter, oft mit dem Mohn zusammen, der ihr nicht wegen seiner schlafbringenden Kraft beigegeben wird, sondern weil der Mohn stets dem Getreide folgt und auf den Getreide-

[1] Die Beziehung eines Reliefs Albani im Louvre, dessen ganzer oberer Teil fehlt, auf die Geburt des Plutos (Picard, Bull. corr hell. 55 (1931) Tf. III und S. 34 ff.) ist unsicher. Dem ganz erhaltenen Kind fehlt das Füllhorn.

feldern prangt — Mohnkörner sind schon in den Pfahlbaudörfern gefunden. Demeter trägt die Ähren nicht nur bei der Aussendung des Triptolemos, sondern sie erscheinen auf unzähligen ihr gewidmeten Denkmälern; Ähren bilden z. B. den dekorativen Schmuck auf dem Triglyphenfries und den Karyatiden der von Appius Claudius erbauten kleinen Propyläen in Eleusis.[1] Eine unten zu besprechende Nachricht sagt gar, daß die abgeschnittene Ähre als das höchste Mysterium in Eleusis vorgezeigt wurde.

Das bringt aber keine Entscheidung der vielverhandelten Frage, ob Demeter ursprünglich die Kornmutter oder die Mutter Erde ist, denn die Ähren konnten der Erdmutter zukommen als der *ζείδωρος ἄρουρα*. In der deutschen Wissenschaft ist jetzt unter dem Eindruck des wirkungsvollen Buches Dieterichs über die Mutter Erde die Auffassung allgemein verbreitet, daß Demeter die Mutter Erde sei. Ich erlaube mir die Frage einer erneuerten Prüfung zu unterziehen. Die Etymologie gestattet leider keine Entscheidung. Die von Mannhardt aufgestellte Etymologie, die in der Vorsilbe *δη* ein mit *ζειά*, Spelt, verwandtes Wort sah (Mythol. Forsch. 292 ff.), ist unzureichend begründet, und es steht nicht besser mit derjenigen, die diese Vorsilbe als mit *γῆ* gleichbedeutend ansieht, um von anderen nicht zu reden. Wir müssen also auf die kultischen und mythischen Tatsachen zurückgehen.

Das Attribut der Ähre zeigt, daß Demeter die Göttin des reifen Getreides ist, während Kore, wie unten dargetan sein wird, die Göttin des Saatkornes und der aufsprießenden Saat ist. Man konnte Demeter Erntegöttin nennen, aber auch das ist zu eng, sie schützt auch das Dreschen und die Reinigung des Getreides, kurzum sie ist die Göttin des reifen Getreides. Um diesen wichtigen Punkt, der so allbekannt ist, daß er fast übersehen wird, ins rechte Licht zu rücken, erinnere ich an einige wohlbekannte Stellen, zuerst an den eigentümlichen Vers:

> *τῆμος ὅτ' αἰζηοὶ Δημήτερα κωλοτομεῦσι*, Plut. de Is. p. 377 D;

> *κάλλιον ὡς καλάμαν τε καὶ ἱερὰ δράγματα πρᾶτα*
> *ἀσταχύων ἀπέκοψε καὶ ἐν βόας ἧκε πατῆσαι*, Kallim., in Cer. 19 f.

> *ὡς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱερὰς κατ' ἀλωὰς*
> *ἀνδρῶν λικμώντων, ὅτε τε ξανθὴ Δημήτηρ*
> *κρίνῃ ἐπειγομένων ἀνέμων καρπόν τε καὶ ἄχνας*, *E* 498 ff.

> *βωμῷ πὰρ Δάματρος ἀλωίδος, ἇς ἐπὶ σωρῷ*
> *αὖτις ἐγὼ πάξαιμι μέγα πτύον, ἃ δὲ γελάσσαι*
> *δράγματα καὶ μάκωνας ἐν ἀμφοτέραισιν ἔχοισα*, Theokr. Thal. 155 ff.

[1] Vgl. den gelehrten Aufsatz von Wolters, Festschrift Loeb (1930) 111 ff.

Diese Zitate brauchen keine Auslegung.

Eine Tatsache, die besonders hervorgehoben zu werden verdient, ist, daß die beiden Göttinnen zugleich die Göttinnen der Thesmophorien sind. Der Zweck der Thesmophorien ist klar: sie sind ein Fest der Aussaat, dessen Riten das Wachstum der eben in der Erde niederzulegenden Saatkörner zu befördern bezweckt. Die engen Beziehungen zwischen den Mysterien uud den Thesmophorien sind schon hervorgehoben worden; der für die Thesmophorien charakteristische Ritus des *μεγαρίζειν* ist ätiologisch an Eubuleus angeknüpft, der mit beiden Festen verbunden ist. In beiden kommt Plutos vor; von seiner Rolle in den Mysterien war oben die Rede, an den Thesmophorien läßt Aristophanes, Thesm. V. 295 ff. die Frauen zu ihm neben den anderen Thesmophoriengöttern beten: *εὔχεσθε ταῖν θεσμοφόροιν, τῇ Δήμητρι καὶ τῇ Κόρῃ, καὶ τῷ Πλούτῳ καὶ τῇ Καλλιγενείᾳ καὶ τῇ Κουροτρόφῳ καὶ τῷ Ἑρμῇ καὶ Χάρισιν.* Die Mysterien fallen zwar einen Monat früher als die im Pyanopsion gefeierten Thesmophorien, in den Boedromion; in diesem Punkte können wir uns aber auf das ausdrückliche Zeugnis des Plutarch berufen, welcher sagt, daß es aus den eleusinischen Mysterien deutlich hervorgeht, daß die Alten auch früher säeten, als Hesiod vorschreibt. Die eleusinische Formel, die er als Beweis anführt, ist leider z. T. verdorben, z. T. rätselhaft.[1] Demnach hat K. O. Müller mit Recht die eleusinischen Mysterien ein Fest der Aussaat genannt.[2]

Es ist beachtenswert, daß Demeter und Kore im Kult immer als *τὼ θεώ, τὼ θεσμοφόρω*, die beiden Göttinnen, auftreten und gar *Δημήτερες* (s. o. S. 87) genannt werden; wenn sie geschieden werden, werden sie als Mutter und Tochter oder als die Ältere und die Jüngere bezeichnet. Sie sind, wie Miß Harrison längst richtig betont hat[3], zwei Auflagen desselben göttlichen Wesens, eine ältere und eine jüngere, und das erklärt sich aus dem Anlaß des Festes der Aussaat, das ihnen gehört. Dies ist gerade der Zeitpunkt, an dem die Ernte des vergangenen Jahres sich mit der des kommenden Jahres begegnet, oder richtiger jene in diese übergeht. Bei der Ernte werden die Körner der heurigen Ernte in die Erde niedergelegt, um die Körner der künftigen Ernte hervorzubringen; bald wird die junge Saat von den Herbstregen benetzt aus der Erde aufsprießen und grünen.

---

[1] Plutarch Fr. 23 aus Proklos zu Hesiod Op. V. 389 *οἱ ἀρχαῖοι καὶ πρωιαίτερον ἔσπειρον, καὶ δῆλον ἐκ τῶν Ἐλευσινίων τελετῶν, ἐν αἷς ἐλέγετο ‘πάριθι Κόρη γέφυραν’· ὅσον οὔπω τριπόλεον δέ.* S. Wilamowitz, Glaube d. Hell. II (1932) 51, Anm. 3.

[2] In Ersch u. Grubers Encyklopädie s. v. „Eleusinien“ 290.

[3] J. E. Harrison, Proleg. to the Study of Greek Rel. (1903) 274.

Das gibt, denke ich, den Ausschlag. Wenn Demeter als Mutter Erde aufgefaßt wird, ist die Verdoppelung der Göttinnen schwer zu verstehen und noch schwerer der Raub Kores: Kore müßte ja in den Schoß ihrer Mutter zurückgekehrt sein. Demeter ist also die Kornmutter und Kore das Kornmädchen, wie sie Mannhardt längst unter Heranziehung einer Fülle volkstümlicher, nord- und mitteleuropäischer, verwandter Vorstellungen und Bräuche erklärte. Wegen dieser nördlichen Beziehungen ist es auch wahrscheinlich, wie Wilamowitz[1] und andere meinen, daß Demeter und Kore zu den altgriechischen Göttern zu rechnen sind, welche die indoeuropäischen Einwanderer mit sich nach Griechenland führten.[2] Man hat sich aber unnötige Schwierigkeiten bereitet, indem man, von den von Mannhardt gesammelten Bräuchen verleitet[3], meinte, daß Demeter und Kore in Getreidegarben personifiziert waren. Die Garbe spielt eine auffallend geringe Rolle im griechischen Kult. Außer den hyperboreischen Erntegarben, die nicht der Demeter gehören und die nicht von Griechenland sondern von nördlicheren Gegenden stammen, wüßte ich nur die einmal erwähnte Demeter *ἀμαλλοφόρος* und vielleicht die Thalysien Theokrits zu erwähnen, wo Demeter mit Garben und Mohn in den Händen dasteht, sie steht aber neben dem Haufen des ausgedroschenen Getreides und wird *ἁλωίς* genannt. Die Garbe hat ihren Platz bei einem Erntefest, und Feste der Getreideernte sind selten in Griechenland; an dem Fest der Aussaat im Herbst gilt es dem Saatkorn.[4]

---

[1] Wilamowitz, Glaube d. Hell. I (1931), 208.

[2] Nach der ursprünglichen Heimat der Demeter zu fragen ist m. E. ebenso gegenstandslos als z. B. die des Zeus aufzuspüren. Sie ist trotz Herodot II 171 (vgl. dazu meine Griech. Feste [1906] 313) gemeingriechisch. Ihre Beziehungen zu Kreta in dem eleusinischen Mythus und Kult spiegeln die minoischen Elemente wieder, die der Kult aufgenommen hat. Die Göttin ist nicht minoischer Herkunft. Vgl. Ch. Picard, Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter, Rev. des ét. grecques 40 (1927) 320 ff.

[3] Mannhardt, Mythologische Forschungen 316 ff.; Frazer, The Golden Bough[3] V, 1, S. 207 ff. Das Kornmädchen ist selten.

[4] Meinem Kollegen Prof. A. Wifstrand verdanke ich den Hinweis auf eine Stelle in einem Gedicht eines Nonnosschülers, das von H. Gerstinger, Sitz.-Ber. d. Akad. d. Wiss. Wien Bd. 208 III (1928) 27 ff. aus einem Papyrus veröffentlicht worden ist; er ist vielleicht der Ägypter Pamprepios aus Panopolis, denn diesem kann das zweite in demselben Papyrus enthaltene Gedicht auf Theagenes zugeteilt werden. Das übrigens wirklich schöne Gedicht schildert einen Tag auf dem Lande mit seinen Geschäften, und es heißt in der Beschreibung eines Opfers an Demeter, das von Tanz und Gesang begleitet ist, Z. 120 ff.:

ἀγρο]νόμοι δ' ἀγέροντο, περιστέψαντο δ[ὲ β]ωμὸν
ἀζα]λεόν τινα κόσμον ἀμαλλήεντα τιθέντ[ες
αὖον ἔτ'] ἐσσομένης σταχυώδ[εο]ς ὥρη[ς

Nun wird man einwenden, daß die Natursymbolik des Mythus Kore nicht als das Kornmädchen darstellt. Sie wird von Hades auf der blumenreichen Wiese spielend entführt, sie wird seine Braut, und sie bringt ein Drittel des Jahres im unterirdischen Reiche und zwei Drittel mit ihrer Mutter auf der Erde zu. Das ist ja die Ruhe des Pflanzenlebens und seines Wachstums in den vier Wintermonaten und das Wachsen und Blühen in den acht Monaten vom Frühling bis zum Herbst. Das ist dem modernen Städter und Schreibtischarbeiter einleuchtend, der das Naturleben in seinen Verschiedenheiten und als Grundlage für die Existenz des Menschen nur von weitem und oberflächlich kennt. Außerdem überträgt er auf Griechenland die klimatischen Verhältnisse Mitteleuropas. Wer einen Winter in Griechenland zugebracht hat, müßte wissen, daß es dort keine viermonatliche Ruhezeit der Vegetation im Winter gibt. Schnee ist sehr selten und schmilzt gleich weg, wenn er kommt. Die Saaten sprießen nach dem Herbstregen auf, wachsen und grünen den ganzen Winter hindurch mit Ausnahme der zwei oder drei kältesten Wochen im Januar, in denen sie zwar grünen, aber jedoch eine Weile im Wachstum gehemmt werden.[1] Die landläufige Auffassung von der viermonatlichen Abwesenheit der Vegetation stimmt einfach nicht zu den klimatischen Verhältnissen Griechenlands. Dagegen gibt es eine ungefähr viermonatliche Ruhezeit der Vegetation im Sommer von der Ernte im Mai bis zur Aussaat und dem ersten Herbstregen im Oktober, in der abgesehen von Bäumen und bewässerten Gärten alles abgesengt unter der Glut der sommerlichen Sonne daliegt. Das hat Hesiod Op. V. 582 ff. anschaulich geschildert. Wenn, wie auch andere meinen, Demeter und Kore vor allem Göttinnen der Saaten sind, so gibt es zu denken, daß der Sommer gerade die Zeit ist, in der die Äcker nackt und leer sind, während sie vom Spätherbst bis zur Ernte im Frühling, auch im Winter, von grünender Saat bedeckt sind.

Von den beiden Göttinnen tritt die jüngere ganz besonders in den Mysterien hervor. Es geht so weit, daß sie die Mysterien der Kore

---

Entgegen dem Herausgeber hat Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos, Skrifter utg. av Vetenskapssocieteten i Lund 16 (1933) 191 ff. bündig nachgewiesen, daß das Gedicht einen Herbsttag und die Arbeit der Aussaat schildert. Das Bemerkenswerte ist, daß an diesem Fest der Aussaat der Altar mit einem Schmuck von Garben als einem Vorboten der kommenden ährentragenden Zeit versehen wird. Leider läßt sich gar nicht sagen, woher der Spätling diesen interessanten Brauch geschöpft hat; es ist sogar sehr unsicher, ob seine Schilderung auf Griechenland bezogen werden darf. Wenn der Verf. Pamprepios war, so wissen wir, daß er ab 465 n. Chr. eine Zeit lang in Athen und darauf in Konstantinopel lebte.

[1] A. Mommsen, Zur Kunde d. griech. Klimas, Programm Schleswig (1870), 1 ff. A. Philippson, Das Mittelmeergebiet (1904) 115 ff.

genannt werden.[1] Diese Hervorhebung der Kore ist nicht schwer zu verstehen. Man hat von einem in den Mysterien aufgeführten Passionsdrama gesprochen.[2] Auch wenn man bezweifelt, daß eine solche dramatische Aufführung in Eleusis vorgekommen ist, weiß man ja, daß ein Passionsdrama den mythischen Hintergrund der Mysterien bildete, der Raub und die Rückkehr der Kore. Demeter ist die leidbetroffene, ihre Rolle ist eine passive. Die Mysten teilen sich in ihren Schmerz um die entführte Tochter, sie trauern mit ihr und identifizieren sich gefühlsmäßig mit ihr. Die Hauptperson des Dramas ist Kore, ihre Entführung gibt den Anlaß zur Trauer, ihre Rückkehr wird mit Freude und Jubel begrüßt.

Wir kehren zur Naturgrundlage des Kultes zurück; wir dürfen sie nicht mit den Augen des modernen Menschen betrachten, der durch Kultur und Technik von den Fesseln der Natur befreit, zugleich aber auch von dem Miterleben der Naturereignisse als Bedingungen des menschlichen Lebens getrennt worden ist, sondern müssen sie mit den Augen der Alten sehen, denen die Schönheit der Blumen weniger sagte, die aber wußten, daß sie darben müßten, wenn die Erde ihre Gaben verweigerte, und die die Naturereignisse und die durch diese bedingte Ackerarbeit demgemäß bewerteten. Wir haben die Entführung, die viermonatliche Abwesenheit und die Rückkehr der Kore mit der Tatsache zu konfrontieren, daß die Mysterien ein im Herbst gefeiertes Fest, und zwar ein Fest der Aussaat waren. Wenn wir die landläufige Anschauung vornehmen, daß die Entführung das Absterben der Vegetation im Herbst und die Rückkehr die Rückkehr der Vegetation im Frühling bedeuten, so bemerken wir, daß der Gegenstand einer Herbstfeier die Entführung sein muß[3], oder wenn man beides in eins in dem mythischen und kultischen Drama zusammenzieht, daß die Entführung den vorausgesetzten Naturverhältnissen gemäß, dem Absterben der Vegetation im Herbst, den Beschluß bilden muß. Die Mysterien müßten ein Trauerfest sein — das waren sie aber nicht —, das Freudenfest gehört in den Frühling, wenn das Naturleben wieder erwacht. Welche Gefühle das erweckt, zeigt das in den tiefsten Trieben der Natur und der Menschen wurzelnde Pervigilium Veneris. Die landläufige Anknüpfung ist unbedacht. Viel besser

---

[1] *σεμνὰ τῆς σῆς παρθένου μυστήρια*, Sophokles Fr. 736 Nauck[2]; *τὰ σεμνὰ τῆς Κόρης μυστήρια* in dem Ithyphallikos an Demetrios Poliorketes bei Athen. VI, p. 253 D, Z. 5.

[2] Über den vermuteten Zusammenhang der Tragödie mit den eleusinischen *δρώμενα* Dieterich, Der Ursprung der Tragödie, ARW. 11 (1908), 181 ff. = Kleine Schr. (1911) 428 ff.

[3] So schon Sallustius, de diis et mundo IV, p. 10. Nock mit astronomischer Beziehung auf die Herbsttag- und -nachtgleiche.

würde man den natürlichen und heortologischen Tatsachen gerecht werden, wenn man sagte: Kore stellt die Aussaat dar, die in die Erde niedergelegt wird, das ist ihre Entführung in das unterirdische Reich; ihre Rückkehr ist das Aufsprießen des Grüns der Saaten. Das entspräche den Naturverhältnissen und wäre verständlich aus der Gedankenwelt der alten Ackerbauern; dagegen spricht aber die ausdrückliche Angabe des Mythos, daß Kore vier Monate in dem unterirdischen Reiche zubringen muß. So hat K. O. Müller a. a. O., der in den eleusinischen Mysterien ein Fest der Aussaat fand und das Hinabsinken des Naturlebens in eine geheimnisvolle Totenwelt mit Begräbnisbräuchen parallelisierte, der herrschenden Vorstellung, daß die Abwesenheit der Kore die Winterruhe der Vegetation bedeute, folgend gesagt, daß die Thesmophorien der Kathodos und die Anthesterien der Anodos am genauesten entsprechen. Damit widerspricht er aber der Natur. Die Saat sprießt nicht erst im Frühling sondern gleich nach der Aussaat auf. Im Hochsommer, wo Kore anwesend sein sollte, steht kein Halm auf den Äckern, und jede Spur der Saaten ist von der Oberfläche der Erde verschwunden.

Es bleibt demnach nichts übrig, als daß wir den Weisungen des griechischen Klimas und des Ganges der Ackerarbeiten folgend prüfen, wie die viermonatliche Ruhezeit im Sommer den mythischen und kultischen Tatsachen entspricht. Man könnte sich schon darauf berufen, daß der homerische Hymnus den Raub in den Frühling zu verlegen scheint; wenigstens prangt das nysäische Feld, wo Kore geraubt wird, von Blüten, welche Kore und ihre Gespielinnen pflücken. Die Blüten prangen aber auch bei ihrer Rückkehr. Es ist dies ein Gemeinplatz, der ohne strenge Rücksicht auf die Naturverhältnisse angebracht wird.

Für die angedeutete Erklärung sprechen viel ernstere Tatsachen. Ich war ihr schon vor Jahren ganz nahe bei der Besprechung des sizilischen Festes der *Κόρης καταγωγή*[1], das zu der Zeit, *ἐν ᾧ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν τελεσιουργεῖσθαι συνέβαινε*, also zur Zeit der Ernte im Vorsommer, gefeiert wurde. Ich habe daher a. a. O. die *Κόρης καταγωγή* als die Einkehr der Kore, die Hineinführung des Getreides auf den Dreschplatz gedeutet. Das Bedenkliche bei dieser Deutung ist, daß *καταγωγή* in einer fernliegenden Bedeutung, und zwar einer anderen als *κάθοδος* genommen wird. Das ist unnötig; daß ich an dem Richtigen vorbeiging, beruhte darauf, daß ich die realen Verhältnisse beim Aufbewahren des Getreides damals übersah.

Das evident Richtige hat Cornford gefunden von der Vorschrift der Zehnteninschrift ausgehend, daß nach väterlicher Sitte drei *σιροί* von den Hieropöen in Eleusis erbaut werden sollten, um das als Zehnten

---

[1] Diodor V 4; vgl. meine Griech. Feste (1906), 356 f.

gelieferte Korn aufzubewahren.[1] Die σιροί sind in der Erde ausgehöhlte Räume, in welche im Süden das Getreide aufbewahrt wird; lateinisch werden sie *putei* benannt.[2] Diesen entsprechen auch die großen in der Erde vergrabenen Tongefäße, die überall als Vorratsgefäße dienten. Die σιροί werden sogar als solche Vorratsgefäße erklärt.[3]

In den kleinen Verhältnissen einer älteren Zeit genügten einige große, in der Erde vergrabene πίθοι, um den Getreidevorrat eines Hauses aufzubewahren; auch in großen Fürstenhäusern, z. B. in Knossos, waren die Vorräte in solchen aufbewahrt. Die πίθοι sind die ältesten σιροί. Auf Form und Bauweise kommt es nicht an, sondern auf den Brauch, der dem warmen und trockenen Sommerklima der Mittelmeergegenden entspricht, das Getreide in unterirdischen Behältern oder Hohlräumen aufzuspeichern. Gleich nach dem Dreschen wird das Getreide in diese niedergelegt. Darauf sind die καταγωγὴ Κόρης bei dem sizilischen Erntefest und die κάθοδος des geläufigen Mythos zu beziehen. Der Getreidevorrat ist der πλοῦτος, der Reichtum des Hauses in den alten primitiven Verhältnissen; dort in den unterirdischen Räumen haust der Πλοῦτος, Πλούτων, der Gott des Reichtums, der also ein unterirdischer Gott ist. Das Korn, Kore, das Kornmädchen, ist in seiner Gewalt. Wenn die Zeit der Aussaat kommt, werden die Vorratsgefäße aufgetan, Kore steigt hinauf, sie wird mit ihrer Mutter wiedervereint, das ist ihre ἄνοδος. So und nur so erklärt es sich, daß diese Anodos an dem Fest der Aussaat stattfindet. In den vier Monaten von dem Dreschen im Juni bis zur Aussaat im Oktober, in denen kein Halm auf den Äckern steht, war Kore im unterirdischen Raume in der Gewalt Plutons. Das entspricht nun den klimatischen Verhältnissen, und die Alten begriffen diese. Die philosophische Deutung von Persephone ist wörtlich zu nehmen: *quam frugum semen esse volunt absconditumque quaeri a matre fingunt.*[4]

---

[1] Cornford, The ἀπαρχαί and the Eleusinian Mysteries in Essays and Studies to W. Ridgeway (1913), 153 ff. SIG³ 83 = IG² I 76, Z. 10 ff. Noack, Eleusis, (1927), 189 ff. findet diese Getreidemagazine wieder in den großen Pfeileranlagen neben dem östlichen Turm der perikleischen Ringmauer.

[2] Daremberg et Saglio s. v. granarium; Noack, Eleusis (1927), 194 f. v. Hehn, Italien¹² (1917), 20; zahlreich vorhanden in Latium, Boll. dell' ass. d. studi mediter. II 2 (1931), 6; vgl. V 1—2 (1934), 6. Cornfords Vermutung a. a. O. S. 161, daß das παρθένιον φρέαρ, das neben dem καλλίχορον, ἄνθιον φρέαρ als Sitz der Demeter erwähnt wird, solche unterirdische Behälter waren und mit der ἀγέλαστος πέτρα, auf der auch Demeter saß, geschlossen wurden — d. h. daß diese der wohlbekannte Steindeckel des Vorratsgefäßes war —, ist scharfsinnig und ansprechend aber unsicher.

[3] Et. m. p. 714, 17 σιροί, τὸ ἐπιτήδειον ἀγγεῖον εἰς ἀπόθεσιν πυρῶν καὶ τῶν ἄλλων ὀσπρίων.

[4] Cicero de nat. deor. II 66, vgl. Varro bei Augustin civ. Dei VII 20 (o. S. 101).

Wie schon gesagt, entspricht diese Art das Getreide aufzubewahren, gleichwie die viermonatliche Ruhe der Vegetation im Sommer dem warmen und trockenen Klima der Mittelmeergegenden; weiter nördlich sind die Verhältnisse anders. Daraus folgt: daß der Mythos von dem Niedersteigen der Kore in das unterirdische Reich, ihrer Abwesenheit und ihrer Rückkehr in Griechenland einheimisch, d. h. vorgriechisch ist. Dieser Mythos ist aber nur eine Spielart des in mehreren Brechungen bewahrten Mythos von dem Raube der Vegetationsgöttin, dessen vorgriechischer Ursprung aus anderen Gründen wahrscheinlich gemacht werden kann.[1] Er ist verschieden umgewandelt worden. Der Räuber der alten Vegetationsgöttin Helena wurde zu einem asiatischen Prinzen gemacht und der Raub zu einer leichtfertigen Entführung der Art, die einer Zeit verständlich war, deren Kämpfe sich um geraubte Frauen und Rinder drehten. Es ist für Helena eigentümlich, geraubt zu werden. Sie wird auch von Theseus entführt, und derselbe versucht, die mit Kore identische Persephone zu rauben. Auch Ariadne gehört zu diesem Zusammenhang.

Der Name der Persephone ist vorgriechisch; er tritt in einer Anzahl von eigentümlichen Formen auf, welche zeigen, wie schwierig es den Griechen war, das fremde Wort ihrer Sprache mundgerecht zu machen[2], *Φερσέφασσα*, *Πηριφόνεια*, *Περσεφόνεια*. Auch die große Rolle, welche die Schlange im eleusinischen Kult innehat, wird durch das minoische Erbe erklärlich. In der minoischen Zeit war die Hausschlange sehr verehrt und ihr Kult hatte sich sogar in einer Schlangengöttin verdichtet[3]; selbstverständlich ist die Schlange die Hüterin des unterirdisch aufbewahrten Getreidevorrates. So erklärt sich ferner, warum die Schlange als *οἰκουρὸς ὄφις* erscheint, warum der Hüter des Vorrats im Hause, Zeus Ktesios, in Schlangengestalt auftritt[4] und warum Schlangen die charakteristischen Zugtiere des Verbreiters des Ackerbaus, des Triptolemos, werden konnten. Dagegen kommt die aus der Cista hervorkriechende Schlange nur auf späteren Denkmälern vor und darf nicht zuversichtlich auf den alten eleusinischen Kult zurückgeführt werden. In den unterirdischen *μέγαρα*, aus welchen an den Thesmophorien die verwesten Ferkelreste heraufgeholt wurden, hausten Schlangen.

---

[1] S. mein Buch Mycenaean Origin of Greek Mythology S. 75 u. 172 ff.

[2] Vgl. Wilamowitz, Glaube d. Hell. I (1932) 108 f.

[3] S. meine Minoan-Myc. Rel. (1927) 267 ff.

[4] Darum versteht man auch, warum die Schlange im Mythos z. B. die Äpfel der Hesperiden und das goldne Vließ hütet; es ist eine Übertragung. Der quellhütende Drache ist wohl anders zu beurteilen. Hierzu vgl. meinen Aufsatz, Zeus Ktesios, Athen. Mitteil. 33 (1908) 279 ff. und besonders die kurzen Anmerkungen am Schluß, S. 188. Über die Hausschlange s. meine Minoan-Myc. Religion (1927) 279 ff.

Hier sollten nur in aller Kürze die minoischen Elemente des eleusinischen Kultes angedeutet werden, besonders die innere Verwandtschaft der Mythen von dem Raube der Vegetationsgöttin und die Umbildung, die sie unter den eingewanderten Griechen erfahren haben, die andere Vorstellungen und Götter mitbrachten und die einheimischen Mythen nur halb verstanden und sie deshalb umgestalteten. Nur der Mythos von dem Raub der Persephone durch Pluton und ihrer Abwesenheit hat sich in reinerer Gestalt erhalten; er ist nicht ins Spielerische umgesetzt worden, sondern erscheint im ernsten Lichte der religiösen Überlieferung.

Auch er ist jedoch einer Wandlung unterworfen worden. Die vorhergehende Darstellung hat gezeigt, daß drei Mythen sich an die eleusinischen Götter angeknüpft haben. Zwei sind vorgriechischen Ursprunges, außer dem Mythos von der Entführung und Rückkehr der Vegetationsgöttin derjenige von der Geburt des Plutos, des Erntesegens oder Kornvorrates. Dieser Mythos steht im Hintergrund, und sein Wiederaufleben im 4. Jahrh. v. Chr. erscheint fast als eine Art Atavismus. Einmal hatte man versucht, ihn in den gewöhnlichen Rahmen der Mythologie dadurch einzufügen, daß Plutos zum Sohn der Demeter gemacht wurde. Obgleich das sehr nahe lag, mißlang der Versuch, weil diese Sagenform nicht zu vereinen war mit einer anderen, die die Gemüter ergriffen hatte und bewegte, der von dem Raub der Tochter und dem Schmerz der Mutter erzählte.

Dieser dritte Mythos gehört den griechischen Einwanderern. Unter den eleusinischen Göttern ragen die beiden Paare τὼ θεώ und ὁ θεός, ἡ θεά hervor. Sie sind dadurch vereint, daß ἡ νεωτέρα mit ἡ θεά, Kore mit Pherephatta identifiziert wird. Es erhebt sich die Frage, ob diese Einheit ursprünglich war, so daß die beiden Gestalten durch eine Spaltung der einen Göttin, welche verschiedene Seiten ihres Wesens verselbständigte, entstanden sind, oder ob zwei ursprünglich verschiedene Göttinnen zu einer verschmolzen worden sind. Die Antwort muß auf der anderen Frage beruhen, die schon S. 104 berührt wurde. Kannten die Griechen nur die Kornmutter oder neben ihr auch das Kornmädchen? die Göttin der reifen und die der aufsprießenden Saat? Die Frage ist wohl zu beantworten, weil dieselben beiden Göttinnen τὼ θεσμοφόρω sind, die Göttinnen der Thesmophorien. Sowohl die Thesmophorien wie die eleusinischen Mysterien werden wegen der Aussaat gefeiert; sie sind gerade das Fest, an dem die heurige Ernte sich mit der künftigen begegnet, die Göttin des reifen Getreides mit der der aufsprießenden Saat, so daß es natürlich ist, daß sowohl die eine wie die andere eine göttliche Vertreterin hatte. Die eleusinischen Mysterien sind aber durch die Aufnahme fremder Elemente mannigfaltig und kompliziert ge-

staltet worden. Durch diese Aufnahme anderer Kulte sind auch die Männer hinzugetreten. Die Thesmophorien sind das verbreitetste Fest Griechenlands; sie sind Weiberfeste. Ihr Ursprung mag in eine sehr alte Zeit hinaufgehen, in der die Weiber die Ackerarbeit besorgten, d. h. vor Einführung der Pflugkultur, es hat sich aber gehalten, von dem Umstand begünstigt, daß die Thesmophorien auf das weibliche Geschlecht besondere Rücksicht nahmen. Da wir an den Thesmophorien beide Göttinnen finden, können wir nicht annehmen, daß die jüngere Göttin zu der älteren dadurch hinzugetreten ist, daß die entführte Vegetationsgöttin zu ihrer Tochter gemacht wurde; die Sache dürfte so liegen, daß das Kornmädchen mit der geraubten Vegetationsgöttin identifiziert wurde.

Wie auch über diese Frage geurteilt wird, die in Dunkel der Urzeit gehüllt ist, so ist es deutlich, daß der eleusinische Götterkreis durch eine Vereinigung von griechischen und vorgriechischen Göttern und der eleusinische Kult durch eine Vereinigung griechischer und vorgriechischer Elemente entstanden sind. Keiner von den beiden Mythen und Kulten ist auf Eleusis beschränkt. Das Fest der beiden Göttinnen, die Thesmophorien, finden sich bei allen griechischen Stämmen. Die Sage von dem Raub der Vegetationsgöttin kehrt in verschiedenen Formen wieder und ist an verschiedenen Orten lokalisiert, aber gerade nicht in Eleusis.[1] Bei dem Zusammenschmelzen der Mythen und Kulte darf man nicht einen folgerichtigen Ausgleich verlangen; der Reichtum der Mythen besteht in einem Nebeneinander verschiedener Vorstellungen. Die Anodos der Vegetationsgöttin war das Heraufholen des Saatkornes aus dem in der Erde vergrabenen Pithos; als die Anodos des Kornmädchens konnte man das kurz darauf stattfindende Heraufsprießen der Sprößlinge der ausgesäten Körner auffassen und hat es in der Tat getan. Da Kore und Persephone identisch waren, konnte man auch hier von der Anodos der Persephone sprechen und hat es in der Tat getan. Dies zeigt eine lebhaft besprochene Gruppe von Vasen, welche die Anodos der Pherephatta bzw. der Kore nach der Aussaat darstellen. Da sie sich aber nicht direkt auf den eleusinischen Kult beziehen und ihre Behandlung etwas weitläufig sein muß, wird ihre Erörterung in einen Exkurs verwiesen (s. u. S. 131 ff.).

Daß gerade in Eleusis ein bedeutungsvoller Mysterienkult aus den überall verbreiteten vorgriechischen und griechischen Vorstellungen entstand, muß auf besonderen Umständen beruhen, die hinter dem Schleier der Vorzeit verborgen sind. Eins scheint aber sicher, daß ein

---

[1] Vgl. L. Malten, Der Raub der Kore. ARW. 12 (1909) 285 ff.; Wilamowitz, Glaube der Hell. II 50.

vorgriechischer Kult in Eleusis bodenständig war. Der mykenische Ursprung des eleusinischen Kultes ist öfter behauptet worden und jetzt wohl allgemein anerkannt. Persson hat diese Annahme dadurch zu stützen versucht, daß er auf den angeblich mykenischen Ursprung der ältesten Mauern unter dem Telesterion hinwies.[1] Dieser Datierung hat Noack den Boden entzogen[2], sie war irrig; die fraglichen Mauerreste gehören der archaischen Zeit an. Wenn aber Noack deswegen geneigt war, eine Abfolge wie in Athen, Mykenai usw., wo über dem alten Herrenhaus der archaische Tempel entstand, zu leugnen, so folgte die Widerlegung auf dem Fuß. Die neuen von Kuruniotis geleiteten Ausgrabungen haben unter dem Telesterion ein mykenisches auf dem Übergang zwischen mittel- und späthelladischer Zeit errichtetes Megaron mit einem eigentümlichen erhöhten Vorplatz entdeckt, dem in spätmykenischer Zeit ein Komplex von drei Räumen hinzugefügt wurde.[3]

Ob dieses Herrenhaus dem Kultus diente, wie Kuruniotis anzunehmen geneigt ist, läßt sich freilich nicht mit Sicherheit beweisen. Ob es sonst Spuren eines mykenischen Kultes gibt, läßt sich auch nicht mehr sagen, da zuverlässige Beobachtungen aus den älteren Grabungen fehlen. Noack hat a. a. O. erwiesen, daß Philios' Bericht über Massenfunde von mykenischen Idolen irrig ist; die große Masse ist subgeometrisch-archaisch, obgleich die Typen eine nicht zu leugnende Ähnlichkeit mit den mykenischen zeigen. Es gibt aber daneben eine „ganz geringe Zahl“ mykenischer Idole; ihre Provenienz ist leider nicht mehr feststellbar. Der archäologische Befund kann also weder dazu dienen, einen Kult in mykenischer Zeit festzustellen noch zu leugnen. Sicher aber und durch die neuen Ausgrabungen von Mylonas noch besser bekannt geworden ist dies, daß eine beträchtliche Siedelung in mittelhelladischer und mykenischer Zeit neben dem Telesterion lag.[4] Auch wenn man sich streng innerhalb der Grenzen des Erkannten und Erkennbaren hält, muß man zugeben, daß die Kontinuität der Siedelung ein kräftiges Argument für die Kontinuität des Kultes darstellt und daß die Möglichkeit vorliegt, daß schon in mykenischer Zeit ein Kult auf der Stätte stattfand.[5]

---

[1] ARW. 21 (1922) 292. Das angebliche Kuppelgrab ist eine Zisterne, Kuruniotis, *Ἐλευσινιακά* I 237 ff.

[2] Noack, Eleusis (1922) 11 ff.

[3] Der vorläufige ausführliche Bericht von Mylonas und Kuruniotis, Excavations at Eleusis 1932. Amer. Journ. of Archaeol. 37 (1933) 271 ff. Siehe auch Kuruniotis' Aufsatz in diesem Heft des Archivs.

[4] *Ἐλευσινιακά* I (1932) 1 ff.

[5] Rubensohns Behauptung, Gnomon 9 (1933) 427, daß die ovale Form des ältesten Telesterions gegen die Kontinuität spreche, ist unbegründet. Jede Zeit baut nach ihrem Geschmack, und gerade aus der früharchaischen Zeit sind ovale Tempel bekannt. Daß man sich bei einem Neubau in dieser Zeit

Archäologische und sprachliche, kultische und mythengeschichtliche Tatsachen weisen einstimmig darauf hin, daß der eleusinische Kult in die mykenische Zeit hinaufgeht. Mit dem vorgriechischen Kult ist ein griechischer vereint worden. Dadurch hat der eleusinische Kult seine komplizierte Gestaltung und seinen inneren Reichtum erhalten. Logische Konsequenz soll man nicht verlangen, die Mythen stehen in der Tat recht unvermittelt nebeneinander. Die grundlegende Tatsache ist, daß ἡ νεωτέρα τοῖν θεοῖν, das Kornmädchen, zugleich Φερσέφασσα, die Braut des Unterweltherrschers, wurde. Diese Verbindung, über die soviel geredet worden ist, wird aus dem eben Dargelegten verständlich. In der Zeit zwischen der Bergung der Ernte und der Aussaat, wenn die Äcker der Saaten bar sind, wird das Korn in unterirdischen Räumen aufbewahrt; das Kornmädchen ist unter die Erde entführt. Die großen Pithoi, die zur Aufbewahrung des Getreides dienten, wurden auch für Bestattungszwecke benutzt. Die Pithosgräber aus der vorgriechischen Zeit sind so allgemein bekannt, daß ein einfacher Hinweis genügt; sie sind auch in Eleusis gefunden, und zwar wie meist mit Kinderleichen. Das war auch in der klassischen Zeit nicht vergessen. Die vielberufene Jenaer Lekythos [1] zeigt einen in der Erde vergrabenen Pithos als den Eingang zur Unterwelt, durch dessen Mündung die Seelen, von dem Zauberstab des Hermes geleitet, hinein- und herausfliegen. Der Pithos war zugleich Grab und Kornspeicher. So wird es verständlich, daß der Gott, der darin hauste, zugleich der Hüter des Kornvorrats und der Herrscher der Toten ist, Pluton in den beiden Bedeutungen des Namens, und daß die Göttin, die das Korn verkörperte, auch Königin der Toten wurde.

In dieses unterirdische Reich wurde die Göttin der Saat entführt, aus diesem stieg sie bei der Aussaat wieder empor. Zu dieser vorgriechischen Vorstellung gesellte sich die griechische von der Kornmutter und dem Kornmädchen, deren Hilfe man bei der Aussaat zu erlangen sich bemühte. Wenn die Jüngere das Kornmädchen war, so war sie schon an sich mit der in dem Vorratspithos hausenden Korngöttin identisch. Übrig blieb die Mutter, deren Tochter geraubt worden war, mit ihrem Schmerz und ihrer Trauer. Dadurch kam etwas tief Menschliches von größter emotioneller Bedeutung hinein, die antike mater dolorosa, wie man die trauernde Demeter genannt hat. An diese Vorstellung von dem Schmerz der Mutter knüpfen sich Tatsachen des Kultes, die, wie schon der homerische Hymnus lehrt, ihre ätiologische Begrün-

---

der damals beliebten architektonischen Form bediente, beweist nichts gegen die Kontinuität. Es wird zu wenig beachtet, daß im Altertum die Heiligkeit an der Stätte selbst haftet.

[1] Am besten abgebildet in Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei Text III 29, Abb. 12.

dung in dem Suchen und Trauern der Mutter fanden, die Trauergewänder, die Fackel, das Sitzen am Brunnen, das *Διὸς κῴδιον*, das Fasten, die Zoten der Iambe, das Trinken des *κυκεών*. Von diesen Riten kehren bezeichnenderweise einige in den Thesmophorien wieder, das Sitzen auf dem Boden[1], die Aischrologie, das Fasten. In den Mysterien sind sie in eine höhere Sphäre emporgehoben, in den Thesmophorien haften sie noch an der Erde. Die Thesmophorien sind in gewissen Beziehungen eine auf einer primitiveren Stufe stehengebliebene Ursprungsform der Mysterien. Wenn man von den Mysterien das vorgriechische Erbe wegstreicht, ist der Rest den Thesmophorien zum Verwechseln ähnlich.

Das zweite von der tiefsten religiösen Wichtigkeit, das durch die Vereinigung der vorgriechischen und der griechischen religiösen Vorstellungen hinzukam, oder wenn meine Ansicht von dem minoischen Ursprung des Glaubens an ein freudenvolleres Jenseits richtig ist[2], vielmehr, wenn auch umgebildet, bewahrt wurde, sind die Beziehungen zu der Welt des Jenseits. Schon der homerische Hymnus preist das Glück der Eingeweihten und hebt das schlechtere Los der nicht Eingeweihten in der Unterwelt hervor, V. 480 ff.:

ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν ὅς τ' ἄμμορος οὔποθ' ὁμοίην
αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι.

Sophokles sagt dasselbe mit noch stärkeren Worten, Fr. 753 Nauck²:

ὡς τρὶς ὄλβιοι
κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη
μόλωσ' ἐς Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά.

Aristophanes führt in der Unterweltsszene der Frösche den Mysterienchor vor, der die Demeter besingend unter Fackellicht auf der blumenprangenden Wiese tanzt; die Farben des Gemäldes hat er der Iacchosprozession entnommen, die nicht zu den geheimen Begehungen gehörte. Zum Schluß hören wir V. 454 ff.:

μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος
καὶ φέγγος ἱλαρόν ἐστιν,
ὅσοι μεμυήμεθ' εὐ-
σεβῆ τε διήγομεν
τρόπον περὶ τοὺς ξένους
καὶ τοὺς ἰδιώτας.

[1] Vgl. das Sitzen der Demeter am Brunnen, Rubensohn, Athen. Mitt. 24 (1899) 51 ff. Taf. VIII.

[2] S. meine Minoan-Myc. Rel. S. 538 ff.; über die eleusinischen Mysterien S. 558.

Woher diese feste Gewißheit eines herrlichen Lebens in der anderen Welt, welche den Griechen sonst so dumpf und trüb und schattenhaft erschien? Eins drängt sich gleich auf, das, was Aristophanes lehrt, indem er die Mysten das Mysterienfest in der Unterwelt fortfeiern läßt. Das Treiben der Eingeweihten in der Unterwelt war eine Wiederholung der Mysterienfeier. Das ist ein Beispiel jener weltverbreiteten, auch den Griechen geläufigen Anschaulichmachung des zweiten Lebens, die mit dem Schlagwort Iteration bezeichnet wird, das jenseitige Leben ist eine Wiederholung des diesseitigen. Wie in der Unterwelt Agamemnon von seinen zugleich mit ihm getöteten Gefolgsleuten umgeben ist, wie Minos dem vor seinem Richterstuhl versammelten Volk Recht spricht, wie Herakles mit dem Pfeil auf dem Bogen einherschreitet, wie Orion die wilden Tiere jagt[1], so feierten die Mysten noch in der Unterwelt das beglückende Mysterienfest fort.

Das mag den einfachen Geistern genügt haben; man darf aber die Frage aufwerfen, ob nicht tiefere Gedanken über Leben und Tod die Mysten bewegt haben. Es gibt ein Anzeichen dafür, die Worte Pindars in einem Fragment, das vermutlich aus dem Threnos auf den Tod des Alkmeoniden Hippokrates stammt und das von unserer Quelle auf die eleusinischen Mysterien bezogen wird[2]:

ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν᾽ εἶσ᾽ ὑπὸ χθόν᾽·
οἶδε μὲν βίου τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.

Wir wissen nicht, ob Pindar eingeweiht war[3], wir können nicht mit Sicherheit sagen, ob er aus wirklicher Kenntnis spricht oder von vagen Vorstellungen bewegt, die er vielleicht mit anderen mystischen Vorstellungen, denen er bekanntlich nicht fern stand, vermengt; nehmen wir ihn aber beim Wort, so belehrt er uns, daß die Mysten etwas von dem Ende des Menschenlebens und auch von seinem von Zeus gewährten Anfang vernahmen. Was das war zu erraten, ist vielleicht nicht ganz müßiges Spiel, wenn wir in dem Gedankenkreis der Mysterien, wie er in der alten Zeit war, bleiben.[4] Es war nie vergessen, daß die Myste-

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz: Zeus mit der Schicksalswage. Bull. de la Société des Lettres de Lund 1932/33, II 6 ff.

[2] Fr. 137 Bergk[4] bei Clem. Alex. Strom. III 518.

[3] Wilamowitz, Pindar (1922) 155. Vollständigkeitshalber notiere ich die Anekdote, daß dem alten Dichter Demeter oder Persephone erschien und sich beklagte, daß er auf sie allein unter den Göttern keinen Hymnus gedichtet hatte, worauf er gleich das Fehlende nachtrug.

[4] Kern, ARW. 19 (1919) 434 bezieht die *ἀρχά* auf die Wiedergeburt des Mysten aus dem Mutterschoß der Unterweltsgöttin; das ist charakteristisch spätantik gedacht, vgl. u. S. 119.

rien die Anodos der Kore, ein Fest der Aussaat waren. Wir haben oben S. 108 neben der Anodos, die in der Heraufholung des Saatkornes aus dem unterirdischen Verwahrungsraum bestand, eine zweite kennen gelernt, die bald darauf folgte, das Hervorsprießen der Sprößlinge aus den ausgesäten Körnern, welches das Fest zu fördern bezweckte. Daß diese zweite Anodos den Athenern geläufig war, zeigen die Vasenbilder, welche die Pherephatta aus der Erde emporsteigend darstellen von Satyrn umgeben, die die charakteristische, das Hervorsprießen der Saat begleitende Arbeit des *βωλοκοπεῖν* ausführen.[1] Obgleich diese Bilder sich nicht direkt auf die Mysterien beziehen, geht aus ihnen hervor, wie geläufig diese zweite Anodos den Athenern war. Wir werden unwillkürlich auf einen Gedanken geführt, der sich durch die ganze Antike hinzieht und seine schönste und schärfste Ausprägung in dem Bestattungshymnus des Prudentius gefunden hat:

Sic semina sicca virescunt
iam mortua iamque sepulta,
quae reddita caespite ab imo
veteres meditantur aristas.

Das ist ein uraltes, dem Ackerbau entlehntes Bild, das Hervorsprießen der neuen Saat aus den Körnern der in die Erde niedergelegten alten. Wie die von dem Ackerbau geholte Bildsprache die Vorstellungen von Zeugen, Leben und Tod beherrschte, hat Dieterich eindrucksvoll ausgeführt.[2] Das Wort für zeugen und säen, für Samen und Saat ist dasselbe, *σπείρειν*, *σπόρος*, und der Ausdruck *ἐπὶ παίδων γνησίων ἀρότῳ* war in der Rechtsprache stehend. Diese Seite der Sache wurde in den Thesmophorien mit unverhüllten Beziehungen auf das weibliche Geschlechtsleben bevorzugt.

Die andere Seite ist, daß die Saatkörner wie die Körper der Verstorbenen in die Erde niedergelegt werden. Dieterich belegt das mit der bekannten Stelle, die Cicero de leg. II 63 aus der Schrift des Demetrios aus Phaleron geschöpft hat, in der dieser seine Beschränkungen des Grabluxus zu rechtfertigen suchte: *nam et Athenis iam illo more[s] a Cecrope, ut aiunt, permansit hoc ius terra humandi quam*[3] *quom proxumi fecerant obductaque terra erat, frugibus obserebatur, ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur, solum autem frugibus expiatum ut vivis.*

[1] S. den Exkurs S. 131 ff.

[2] Dieterich, Mutter Erde (1905) 46 ff. Dazu möchte ich nur, um nicht mißverstanden zu werden, hinzufügen, daß die Mutter Erde keine bedeutungsvolle Stellung in den agrarischen Gebräuchen und Kulten einnimmt; sie ist nur halbwegs von ihrem Elemente gelöst worden.

[3] Über die Schwierigkeit, die dieses Wort bietet, s. Löfstedt, Syntactica II, Acta R. Soc. Hum.-Litt.-Lund. X 2 (1933) 146 f. Andere korrigieren *quod.*

redderetur. Es kann der Verdacht aufkommen, daß der Philosoph eine Sitte für seine Zwecke ausgedeutet hat.[1] Wolters hat in seinem bedeutsamen Aufsatz über die goldenen Ähren[2] darauf hingewiesen, daß gleich wie Eier so auch Samenkörner dem Toten beigegeben

[1] Die Gelehrsamkeit von O. Crusius hat zwei weitere entlegene Zeugnisse hervorgezogen, Sitz.-Ber. d. Akad. d. Wiss., München 1910, 4 S. 66 ff. Es handelt sich um ein Sprichwort, auf das Aristophanes zweimal anspielt, Ran. 1462 und Tagenistai Fr. 488 Kock, und das im Scholion zur ersten Stelle angeführt wird: *παρὰ τὴν παροιμίαν· ἐκεῖ βλέπουσα δεῦρ' ἀνίει τἀγαθά,* und durch den von L. Cohn, Zu den Paroemiogr. S. 82 aus dem Paris. Suppl. 676 hervorgezogenen paroemiographischen Artikel weiter erklärt wird: *βλέπων ἐκεῖσε δευρ' ἀνΐει τἀγαθά· ἔθος ἦν τοῖς Ἀθηναίοις μετὰ τὸ ἐπιβαλεῖν τοῖς θαπτομένοις τὴν προσήκουσαν γῆν καὶ πανσπερμίαν.* Crusius vergleicht auch den Paradoxographen Isigonos 67, Rer. nat. script. min. p. 115 Keller: *Ἀθηναῖοι τοὺς τελευτήσαντας ἐπὶ τὸν τάφον ἄγοντες καὶ πᾶν ὄσπριον ἐπέφερον, σύμβολον τῆς παρ' αὐτῶν εὑρέσεως τῶν καρπῶν τῶν ἁπάντων.* Wolters bestreitet in der Festschrift Loeb a. a. O. S. 121, daß man diesen Ritus mit der Panspermie vergleichen darf, die den Seelen an den Chytren gebracht wurde (über diese s. meine Stud. de Dion. att., Diss. Lund 1900, 131 ff.; der Unterschied ist, daß die Panspermie der Chytren gekocht wurde), die angeführten Stellen sprechen aber von Hülsenfrüchten, und der Wortlaut bei Cicero *frugibus obserebatur* kann dies nicht widerlegen, denn *fruges* bedeutet sowohl Hülsenfrüchte wie Getreide, und *obserebantur* ist eine Ausdeutung; wir sind nicht berechtigt aus dieser Stelle einen besonderen Ritus zu erschließen, noch bieten die ägyptischen Figuren des „sprossenden Osiris" eine zuverlässige Analogie. Vielleicht könnte man eine Analogie finden in den argivischen Bestattungsbräuchen, Plutarch Quaest. graec. 24 p. 296 F mit meinen Bemerkungen Class. Review. 43 (1929) 122; die Reinigung, die durch das Überreichen von Gerste an den Diener des Apollon geschieht, gilt aber hier den Hinterbliebenen. Eine viel nähere Analogie bietet das schon erwähnte Fragment aus den Tagenistai des Aristophanes, Fr. 488 Kock Z. 12 ff.

> *καὶ θύομεν αὐτοῖσι* (den Toten) *τοῖς ἐναγίσμασιν*
> *ὥσπερ θεοῖσι καὶ χοάς γε χεόμενοι*
> *αἰτούμεθ' αὐτοὺς δεῦρ' ἀνεῖναι τἀγαθά.*

Der Schlüssel des Verständnisses aber zugleich das Rätsel liegt in den Worten *βλέπων ἐκεῖσε* bzw. *ἐκεῖ βλέπουσα,* welche zu dem Toten gesprochen wurden. Crusius' Deutung auf eine Bannformel: „schau dorthin", d. h. in die Unterwelt, ist sehr gekünstelt. Ich kann es nur ganz konkret auffassen: „schau dorthin", d. h. wo wir die Opfergaben niedergelegt haben. So werden die Worte eine *do ut des*-Formel der geläufigen Art. Man sagt „dorthin", nicht „hierher", um den Abstand zwischen der Welt der Toten und der der Lebenden zu wahren. In diesem Brauch dürfte also schwerlich ein auf das Wiederauferstehen des Lebens zielender Symbolismus zu finden sein.

[2] Wolters a. a. O. S. 122 f., der u. a. meinen Aufsatz: Das Ei im Totenkultus, ARW. 11 (1908) 530 ff. anführt. Zu den in diesem gesammelten Beispielen sind zahlreiche andere hinzuzufügen. Wolters bemerkt richtig die entscheidende Wichtigkeit des Umstandes, daß in den Gräbern künstliche, aus Ton oder Stein gefertigte Eier vorkommen, während die Griechen nicht Nachbildungen von Speisen den Toten statt wirklicher Speisen beigaben.

wurden, und hat behaupten wollen, daß diese nicht immer als ihnen dargebrachte Nahrung verstanden werden können, sondern wegen ihrer Lebenskraft den Toten beigegeben wurden. Sichere Beispiele aus griechischen Grabfunden fehlen, was nicht verwunderlich ist, in Italien scheinen sie aufzuzeigen sein.

Es gibt wichtigere Zeugnisse. Es heißt in einer Grabschrift einer Frau aus Melos, daß sie starb *πέντε λιποῦσα τέκνων καλλιγόνου στάχυας*.[1] Dieses Gedicht gehört einer sehr späten Zeit an. Mit einer bei der Besprechung der eleusinischen Mysterien oft zitierten Vase kommen wir in die klassische Zeit hinauf.[2] Sie ist apulisch und hat selbstverständlich keine direkte Beziehung auf den eleusinischen Kult, eher auf die in Unteritalien stark entwickelten Kulte der Unterwelts- und Fruchtbarkeitsgottheiten. Das Mittelbild ist wie häufig auf den apulischen Vasen ein Naiskos; die Nebenfiguren sind gleichgültig. In diesem Naiskos stehen fünf sorgfältig gemalte Getreidehalme mit Ähren aufrecht. Wenn man bedenkt, daß die apulischen Gefäße Grabvasen sind, daß ihre Darstellungen sich oft auf die Unterwelt beziehen, kann der Darstellung der Ähren keine andere Bedeutung als eine sepulkrale zugeschrieben werden.[3] Nur dekorativ sind sie nicht; dazu sind sie zu sorgfältig und naturtreu gemalt. Dazu kommt die wundervolle goldene Ähre, die Wolters zu seinen gelehrten Erörterungen den Anlaß gegeben hat. Ihre vorzügliche Erhaltung kann nur dem Umstand verdankt werden, daß sie in einem Grab niedergelegt gegen Unbill geschützt war. Die sepulkrale Bedeutung kann nur die eine sein, sich auf das Emporsprießen der Ähren aus dem zu Korn beziehen.

Prudentius hat ohne Zweifel das Bild der dem Korn entsprießenden Ähre für die individuelle Auferstehung und Unsterblichkeit gebraucht, die unsere der spätantiken Religiosität entstammenden Anschauungen bestimmt, obgleich jene Erscheinung des Pflanzenlebens in Wirklichkeit nichts besagt als den Wechsel der Generationen, das Fortleben des Geschlechts.[4] Wir haben durchaus kein Recht, die spätantike und heutige Vorstellung der alten Zeit zuzuschreiben, der der bewußte Individualismus fremd war. Für sie hatte das Individuum nur Geltung als ein Glied in der Kette des Geschlechtes. Abgesehen von Homer kennen wir ihre

[1] Wolters a. a. O. S. 121; IG. XII 3, 1188.

[2] Jetzt am besten abgebildet und besprochen von Wolters a. a. O. S. 124.

[3] Vgl. Pagenstecher, Unterital. Grabdenkm. (1912) 100.

[4] Ich entlehne dankbar dem Büchlein von G. Méautis, Les mystères d'Eleusis (1934) 63 die schöne Parallele von Joh. XII 24, *ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ὑποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει.* Der Spruch schmiegt sich eng an die hier vorgetragene Auffassung an, stimmt aber nicht zu dem Glauben an die Seligkeit des Individuums in der Unterwelt, wie Méautis meint.

Ideen über das Weiterleben nicht. Es wäre leicht Verschiedenes aus der Vorstellungswelt der primitiven Völker anzuführen, das sich dem angedeuteten Gedankenkreis einfügt, z. B. den Glauben an das Wiederaufleben des Großvaters in dem Enkel, dessen Spuren man in einer Namengebung, die auch unter den Griechen häufig ist, zu finden meint. Vermutungen sind unsicher, wir haben zu konstatieren, daß eine Zeit, in der das Geschlecht dem Individuum voranstand, nicht unser Bedürfnis der individuellen Unsterblichkeit gehabt haben kann, daß dagegen das Fortleben des Geschlechts ihr über allem anderen stand. Das muß auch den Ideen, von denen hier die Rede ist, eine besondere Färbung verliehen haben, und kein Bild macht das besser und klarer anschaulich als das derselben Zeit aus lebensnotwendiger Arbeit vertraute Aufsprießen der neuen Saat aus den in die Erde niedergelegten Samenkörnern. Aus dieser Anschauung verstehen wir die oben besprochenen Bräuche und den Namen, den die Athener den Toten gaben, *Δημήτρειοι*[1], der sonst unerklärlich ist; denn Demeter war keine Unterweltsgöttin.

Der Zweck dieser Erörterungen war, eine Frage zu umgrenzen, die man bei der Besprechung der eleusinischen Mysterien nicht vermeiden kann, obgleich ein sicheres Ergebnis nicht zu erlangen ist. Kehren wir zuletzt zu dem Pindarfragment zurück, so spricht es nicht von der Unsterblichkeit, sondern sagt, daß, wer nach dem Schauen der Mysterien unter die Erde geht, das Ende des Lebens und seinen gottgesandten Anfang kennt. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Worte, wenn sie, wie sie tun, einer Hoffnung Ausdruck geben, mit dem Kreislauf der Saaten wohl übereinstimmen: in die Erde wird sie niedergelegt, aus der Erde sprießt sie wieder empor. Dieser Gedanke hat in seiner Verwendung auf den Kreislauf der Menschengenerationen einen tiefen religiösen Gehalt, der den Menschen, die sich als Glieder des Geschlechts fühlten, trostreich sein mußte. Hat er die Gemüter der tiefer Denkenden unter den Eingeweihten bewegt? Er war geeignet, sie über die Notwendigkeit des Todes ruhigeren Sinnes weiter hinausblicken zu lassen. Sie würden nicht ganz der Vernichtung anheimfallen, sie würden in der neuen Saat, der neuen Generation weiterleben.

Die Untersuchung über die eleusinischen Götter hat uns allmählich tief in die Geheimnisse der eleusinischen Religion hineingeführt. Denn für diese geben das Wesen und Wirken der Götter die Grundlage; es fällt Licht auf die eleusinische Religion und dadurch auch auf die Mysterien. Obgleich wir auf diesem Weg die Vorgänge der Mysterienfeier, die *δρώμενα* und *λεγόμενα*, nicht enthüllen können,

---

[1] Plutarch, De facie in orbe lunae p. 943 B *τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείους ὠνόμαζον τὸ παλαιόν.*

trägt diese Untersuchung jedoch etwas bei, um ein Urteil zu begründen über die Vermutungen und Ansichten, die über dieses lockende, aber nicht sicher zu lösende Problem vorgetragen worden sind. Daß es nicht möglich ist eine sichere Antwort zu geben, liegt an der Beschaffenheit der Quellen, welche direkte Nachrichten über die geheimen Vorgänge mitteilen. Nur christliche Schriftsteller haben, an die Pflicht des Schweigens nicht gebunden, die Geheimnisse bekannt gemacht. Wir wissen nicht, ob sie aus wirklicher Kenntnis sprechen oder zweifelhafte Erkundigungen weitergeben. Ihr Zweck war polemisch, es war ihnen gar nicht um die Zuverlässigkeit der von ihnen mitgeteilten Nachrichten, noch um eine reinliche Scheidung zu tun zwischen dem, was den eleusinischen, und dem, was anderen, auch spätantiken Mysterien angehörte. Der Zweck war erreicht, wenn die Polemik wirkungsvoll war. Wenn ihre Nachrichten authentisch sein sollten, wissen wir ferner nicht, wieviel davon der alten Zeit und wieviel einer späteren Umbildung angehört; denn daß Veränderungen unter dem Einfluß mächtiger allgemeinen Ideenströmungen stattgefunden haben, läßt sich nicht leugnen.[1]

Seit alters hat das von Clemens Alexandrinus überlieferte *σύνϑημα*[2] in dem Vordergrund der Diskussion gestanden. Dieterichs Behandlung[3] hat eine neue Epoche eingeleitet. Er verwarf die bisher allgemein gebilligte Emendation Lobecks *ἐγγευσάμενος*, meinte, daß aus der Kiste ein Phallos genommen wurde, daß etwas damit geschah, und daß er dann in den Korb gelegt und darauf aus dem Korb wieder in die Kiste versetzt wurde. Der Sinn des Ritus wird am besten durch seine eigenen Worte erklärt, Mutter Erde, S. 55: „Aus dem Glauben an die Muttergottheit geht das Bedürfnis des einzelnen hervor, sich das *μυστήριον* der Kindschaft zu sichern, d. h. durch sakramentalen Akt Kind dieser Mutter zu werden für ein zweites Leben. Am deutlichsten spricht das dann der spätere unteritalische Mysterienspruch aus: *δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν χϑονίας βασιλείας*: ich bin eingegangen in den Schoß der unterirdischen Königin. Auf den im irdischen Kult vollzogenen sakramentalen Akt wird verwiesen, der die Wiedergeburt aus der göttlichen Mutter nach dem Tode garantiert.“ Er vergleicht *τὸν διὰ κόλπον*

---

[1] Was den Kult betrifft, läßt sich das aus den römischen Inschriften ablesen; vgl. das Priesterverzeichnis in der neuen Inschrift für den Daduchen Themistokles, *Ἐλευσινιακά* I S. 225. Die Hieronymität der höchsten Kultusbeamten ist eine charakteristische, erst spät entstehende Neuerung, s. o. S. 81.

[2] Clem. Alex protr. II 21 p. 18 P. *κἄστι τὸ σύνϑημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεϑέμην εἰς κάλαϑον καὶ ἐκ καλάϑου εἰς κίστην*; kürzer bei Eusebios praep. evang. II 3, 21; Arnobius adv. gentes V 26 übersetzt es mit Auslassung des umstrittenen Partizips.

[3] Dieterich, Mithrasliturgie (1903) 125.

θεόν der Sabaziosmysterien. A. Körte hat auf den offenbaren Widerspruch in der Hypothese Dieterichs hingewiesen [1], daß der Phallos nicht für die sakramentale Verbindung mit der Erdmutter paßt, die für die eleusinischen Mysterien supponiert wird. Der Myste will das Kind, nicht der Gatte oder gar die Gattin der Erdmutter werden. Körte vergleicht den Mythos von der Adoption des Herakles durch Hera und kommt so zu der Ansicht, daß der heilige Gegenstand nicht ein Phallos, sondern das *μόριον γυναικεῖον* gewesen sei, der *κτείς*, den Theodoret dem eleusinischen Kult zuschreibt.[2] So hat er seine zunächst allgemein gebilligte Ansicht begründet, daß das Sakrament der Wiedergeburt aus dem Schoß der Erdmutter in den eleusinischen Mysterien darin bestand, daß der Myste aus der heiligen Kiste die Nachbildung eines Mutterschoßes nahm und über seinen Leib gleiten ließ.

Picard hat in einem gelehrten Aufsatz diese beiden Vorgänge kombiniert.[3] Seine Hypothese ist, daß die Kiste einen Phallos und der Korb einen Cunnus enthielt, und daß der Myste diese berührte und gegeneinander vertauschte, wodurch eine sexuelle Vereinigung zustande gebracht wurde. Diese Kombination hat er durch den Hinweis auf das Paar Baubon-Baubo usw. begründen wollen. Es ist, wie gesagt, möglich, vielleicht wahrscheinlich, daß sexuelle Symbole bei den Mysterien wie in den Thesmophorien vorkamen — der Parallelismus der Generation im Pflanzenleben und im Menschenleben gehört zu den wohlbekanntesten und urwüchsigsten Vorstellungen —; die Iambeepisode im homerischen Hymnus spricht nur zu deutlich und darf nicht vornehm beiseite geschoben werden. Es ist aber unwahrscheinlich, daß der ganze Wust von Überlieferungen dieser Art Eleusis angeht.

---

[1] ARW. 18 (1915) 122 ff.; Internat. Monatsschrift f. Wiss., Kunst u. Technik 15 (1921) 327 ff.

[2] Theodoret, graec. aff. cur. VII 11. Körte fährt fort a. a. O. S. 123: „wenn er (Theodoret) hier (III 84) dies Symbol den Thesmophorien zuweist, so macht das nicht viel aus, denn wie Lobeck bemerkt (Aglaoph. 200), werden Thesmophorien und Eleusinien oft durcheinander geworfen". Der Spieß ist umzukehren; vgl. Ziehen in Gnomon 5 (1929) 153 f. Wenn eine Vermischung stattfand, wurde das bei den Thesmophorien verwendete Symbol den Mysterien zugeschoben. Denn bei den Thesmophorien ist das Vorkommen dieses Symbols sicher, in Syrakusai in der Form von Kuchen, die *μυλλοί* genannt wurden, Herakleides von Syrakusai bei Athen. XIV p. 647 A. Was Athen betrifft, redet zwar das Lukianscholion nur von Phallen, vgl. aber Hesych s. v. *κνέωρον* u. meine Gr. Feste (1906) 318. Bei der engen Verwandtschaft des eleusinischen Kultes mit den Thesmophorien ist es wohl möglich, daß auch in jenem das weibliche Symbol vorkam, obgleich es nur in dem verdächtigen Zeugnis des Theodoret überliefert wird.

[3] Picard, L'épisode de Baubo dans les mystères d'Eleusis. Rev. de l'hist. des rel. 95 (1927) 220 ff. Vgl. P. Roussel, Bull. corr. hell. 54 (1930) 69 f.

Picards Hypothese wird von denselben Einwänden wie die Körtesche getroffen. Nachdem u. a. besonders wuchtig Ziehen Widerspruch erhoben hatte, faßte Deubner die Gegengründe zusammen[1], fügte andere hinzu und deutete den wichtigsten an: in dem σύνθημα werden der Epoptie vorangehende Akte erwähnt; nicht ein solcher, sondern nur das „Schauen", auf das immer als die Quelle der beseligenden Gewißheit hingewiesen wird, kann die höchste und zentrale Bedeutung gehabt haben.[2]

Ein paar besondere Einwände verdienen noch eine Besprechung. Daß Pringsheim S. 49 (vgl. S. 58 A. 1) den eleusinischen Mysterien das σύνθημα abgesprochen hatte, bezeichnete Körte S. 119 als unerlaubte Willkür; so leicht wird der Einwand nicht abgefertigt. Was Pringsheim anführt, daß die κίστη sehr häufig, der κάλαθος nie auf den eleusinischen Denkmälern vorkommt, ist eine auch von Körte anerkannte Tatsache, die deutlich genug gegen die Authenzität der Formel spricht. Wenn man sich erinnert, daß der Kalathos in dem alexandrinischen Demeterkult die hervorragende Stelle einnimmt[3], wie z. B. Kallimachos die

---

[1] Ziehen in Gnomon 5 (1929) 152 ff.; Deubner, Att. Feste (1932) 81 f.

[2] Zwei Aufsätze seien noch erwähnt, die, so verschiedenartig sie auch sind, in der agrarischen Deutung des σύνθημα übereinstimmen. Pater Lagrange, La régenération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis, Revue biblique 38 (1929) 61 ff. u. 201 ff., ist der Ansicht, daß in der Kiste das Symbol der Demeter, der κτείς, in dem Korb das des Dionysos, der Phallos, war und daß ihre rituelle Vereinigung die Befruchtung der Demeter bedeute. Diese Demeter sei in den Terrakotten von Priene, die gewöhnlich auf Baubo gedeutet werden, dargestellt. Ihr Sohn sei Plutos. Die Mysterien werden so zu den Riten gerechnet, welche die Saat und auch die menschliche Fruchtbarkeit durch magische Handlungen fördern (bes. S. 209). Pater Lagrange wendet sich mit beachtenswerten Gründen gegen den Gedanken, daß die Mysterien eine Wiedergeburt des Eingeweihten bezwecken (bes. S. 210 ff.). — F. Speiser, Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation, Zeitschr. f. Ethnologie 60 (1928), 262 ff. deutet das σύνθημα auf den Ackerbau: „Ich nahm — Saatkorn — aus der Kiste. Ich habe — auf dem Felde — gearbeitet. Ich habe — das Korn — in die Kiste (Vorratskiste) getan." Die Worte „in den Korb und aus dem Korbe" seien nicht authentisch. Die Initiation bezwecke „eine Sicherung der Ernährung, indem sie den Menschen in rituellen Kontakt mit der hinter seiner Nahrung stehenden Potenz (Demeter) bringen". Bekanntlich bin ich dem Vergleich mit primitiven Riten nicht abgeneigt, er ist aber sehr gefährlich, bevor die Grundlage feststeht. An sich ist die agrarische Deutung der Mysterien fest begründet, der Einwand gegen diese Ausführungen liegt in beiden Fällen darin, daß sie von dem σύνθημα ausgehen, dessen Tragfähigkeit sehr unsicher ist, und das offenbare Hauptmoment der Mysterien, die Epoptie, beiseite schieben. Speiser versteigt sich sogar zu der Behauptung, daß die Epoptie eine unwichtige, durch sexuellen Analogiezauber ausgezeichnete Erweiterung sei.

[3] Siehe meine Gr. Feste (1906) 350 ff., wo auch andere Kalathosfeste im Kult der Demeter erwähnt sind. Mein Versuch zwischen Korb und Kalathos zu vermitteln ist ein unzulässiger Notbehelf, der nur den Widerspruch beleuchtet.

große Prozession schildert, liegt in der Tat die von Pringsheim ausgesprochene Folgerung sehr nahe, daß die Formel dem alexandrinischen Demeterkult entnommen ist, und dazu kommt, daß Clemens in Alexandria lebte und wirkte. Der Demeterkult in Alexandria zeigt aber einen starken eleusinischen Einfluß; die ersten zwanzig Verse des Hymnus des Kallimachos sind voll von Anspielungen auf den eleusinischen Kult und Mythus. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das alexandrinische Fest, obgleich es an sich wohl die Thesmophorien sind, durch die Übernahme einiger bekannter Elemente dem eleusinischen Kult angeglichen worden ist. Und man denkt daran, daß der Eumolpide Timotheos von Ptolemaios Lagou nach Alexandria berufen wurde, um die Gottesdienste zu ordnen. Die beiden in dem *σύνϑημα* zuerst erwähnten Riten, *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα* sind eleusinisch, und zwar der zweite von einem spezifischen Charakter. Vielleicht ist also das *σύνϑημα* aus dem eleusinischen Kult übertragen und für den alexandrinischen zurechtgemacht worden; es mag dann als ein, wenn auch nicht vollgültiges, Zeugnis für Eleusis gelten.

Aber auch gesetzt, das *σύνϑημα* sei eleusinischen Ursprunges, so ist seine Geltung doch begrenzt. Deubner, auf dessen Analyse der Clemensstelle ich im übrigen verweise, bemerkt schlagend, daß das *σύνϑημα* auf die *τελετή* [1], nicht auf die Epoptie sich bezieht. Es ist ein Kennwort. Welcher Art war seine Verwendung? [2] Wenn es die höchsten Weihen angab, konnte es nur dazu dienen, daß die Mysten sich untereinander erkannten; eine so feierliche Formel kann nicht zu beliebiger Gelegenheit, sondern nur in der Feier ausgesprochen worden sein. Dort hat es aber keinen Platz, wenn es nicht die Erfüllung der vorbereitenden Riten der Telete angibt, welche zur Teilnahme an der Epoptie berechtigen. Das *ἐνήστευσα καὶ ἔπιον τὸν κυκεῶνα* sind solche vorbereitende Riten, und zu ihnen muß auch das folgende gehören, wenn es sich auf den eleusinischen Kult bezieht.[3]

[1] Um die reinliche Scheidung der drei Stufen *μύησις, τελετή, ἐποπτεία*, die Pringsheim verdankt wird, nicht zu verwischen, verwende ich durchgehend die griechischen Wörter.

[2] Darüber im allgemeinen G. van der Leeuw, The *Σύμβολα* in Firmicus Maternus in der Zeitschrift Egyptian Religion 1 (1933) 61 ff.

[3] Die Behandlung, welche Noack, Eleusis (1927) 229 ff. (vgl. Roussel a. a. O. S. 70 f.) dieser Hypothese hat zuteil werden lassen, stellt die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten in scharfes Licht. Er erkennt richtig, daß die in dem *σύνϑημα* erwähnten Handlungen der Telete, nicht den höchsten Weihen, der Epoptie, gehören; dies sucht er mit der Körteschen Hypothese dadurch zu vereinigen, daß durch die Berührung des Mutterschoßes „nicht schon die Gewißheit der Gotteskindschaft, sondern nur eine Anwartschaft auf sie gegeben war". Dies ist ein offenbarer Notbehelf, weil er dem Akt seine wirkliche Be-

Damit sind wir wieder bei der Hauptsache angelangt. Die höchsten Weihen waren das Schauen; das wird mit fast ermüdender Einförmigkeit wiederholt. ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν Hymn. hom., ὄλβιος ὅστις ἰδών Pindar, τρὶς ὄλβιοι οἳ ταῦτα δερχθέντες Sophokles. Für dies Schauen ist die Anlage des großen Telesterionsaales mit seinen rings herumlaufenden Stufen eingerichtet. Daß man diese einfache und sichere Tatsache in den Hintergrund hat drängen und den eleusinischen Mysterien etwas anderes als das höchste Mysterium hat zuschieben können, beruht darauf, daß die intensive wissenschaftliche Beschäftigung mit den spätantiken Mysterien die Forscher unbewußt dazu geführt hat, spätantik zu denken. Das Ziel der spätantiken Mysterien ist die Vergöttlichung des Menschen, wodurch er über die sterbliche Welt erhoben wird. Diese Vergöttlichung wird auf verschiedene Wege erreicht; einer der am häufigsten betretenen ist es, den Menschen durch eine sakramentale Wiedergeburt zum Sohn des Gottes oder der Göttin zu machen. Der zugrunde liegende Gedanke mag primitiv sein, wir haben aber kein Recht, ihn der altgriechischen oder vorgriechischen Religion, die beide gar nicht primitiv waren, ohne klare Zeugnisse zuzuschreiben. Und solche fehlen.[1]

Wir haben daran festzuhalten, daß die Epoptie das höchste Mysterium in Eleusis war. Von dem, was darin vorkam, ist einiges überliefert.[2] Wie diese Akte dargestellt wurden, ist ungewiß. Man hat teils von dramatischen Aufführungen oder pantomimischen Darstellungen gesprochen,

---

deutung nimmt. Das hat dann Noack auch empfunden, und zur Nachhilfe schmuggelt er den Mutterschoß in die Epoptie wieder hinein durch die durch nichts begründete Annahme, daß der Einzuweihende verhüllten Hauptes ohne volles Bewußtsein des Vorganges den Akt in der Telete ausgeführt habe und daß der Hierophant in der Epoptie zuerst den Mutterschoß enthüllt und darauf die Ähre vorgezeigt habe. Die Unverbindlichkeit dieser Konstruktion braucht nicht besonders dargetan zu werden. Sie zeigt zur Genüge, daß der κτείς nach dem Befund der Zeugnisse nicht zu den höchsten Weihen gehören kann, es aber nach der Körteschen Hypothese muß. Wie schon angedeutet, ist es möglich, daß sexuelle Symbole in den Mysterien wie in den Thesmophorien vorkamen; es liegt aber keine Berechtigung vor, ihnen dort einen tieferen Sinn als hier zuzuschreiben. Das besondere Verdienst der Auseinandersetzungen Noacks überhaupt liegt in dem Nachdruck, mit dem er die räumlichen Verhältnisse und den äußeren Apparat durchdacht hat. Das wird gewöhnlich versäumt und ist sehr lehrreich, aber mehr in negativer als in positiver Richtung. Am vorsichtigsten vermeidet man es, den Gang der Feier zu rekonstruieren. Schon die Frage, wie die Teilnehmer an der Telete von den Teilnehmern an der Epoptie, zu der sie erst im folgenden Jahr zugelassen wurden, geschieden wurden, kann nicht beantwortet werden.

[1] Die Formel ὗε, κύε nehme ich nicht wieder vor; vgl. Wilamowitz, Glaube d. Hell. II (1932) 480.

[2] Ich verweise auf die kurze und klare Zusammenstellung der Quellenstellen bei Deubner a. a. O. S. 84 ff.

teils solche auch wieder verneint. Man dürfte nur behaupten können, daß es Tänze in dem antiken Sinne des Wortes gab, hat sich aber dabei zu erinnern, daß der sakrale Tanz sehr viele Spielarten hat von dramatischer Darstellung bis zum Chorreigen. Welcher von diesen Arten die eleusinischen Darstellungen am nächsten kamen, wissen wir nicht, nur daß man in ihnen die Widerspiegelung des Koremythus sah.

Die Begehungen scheiden sich in zwei Gruppen, je nachdem sie nur von christlichen Schriftstellern überliefert sind, oder die Überlieferung durch Andeutungen bei heidnischen Verfassern gestützt wird. Zu der letzten Gruppe gehört die auf den Koremythus bezügliche. Ich wähle mit Bedacht diesen allgemeinen Ausdruck, denn sobald man zu den einzelnen Akten des Mythus kommt, beginnt die Unsicherheit. Am stärksten bezeugt ist das Umherirren und Suchen der Demeter, das im homerischen Hymnus das Aition zu den Zeremonien der Telete abgibt. Gerade deswegen muß man die Frage aufwerfen, ob es zu der Telete oder zu der Epoptie gehörte. Das erstere scheint kein notwendiger Schluß aus dem Hymnus zu sein; wenn er es auch als Aition der Bräuche der Telete darstellt, kann es jedoch in die Epoptie hineingereicht haben. Dafür zeugt die Nachricht, daß der Hierophant beim Anrufen der Kore das Schallbecken schlug (s. o. S. 96). Der Mythus war ja Gemeinbesitz. Diese Frage zieht die weitere Frage nach sich, ob, wie gewöhnlich angenommen, der Raub dargestellt wurde. Es wäre auch möglich sich vorzustellen, daß der Raub als eine vollbrachte Tatsache, die Voraussetzung der Begehung, galt, daß also beim Beginn der Feier Kore als abwesend gedacht wurde. Die christlichen Schriftsteller, die davon sprechen, drücken sich so allgemein aus, daß sie in dieser Weise aufgefaßt werden können und zur Annahme einer Darstellung des Raubes nicht nötigen.[1] Wenn man bedenkt, daß die Kathodos vier Monate vor der Anodos an dem Herbstfest stattfand, liegt diese Auffassung nahe, obgleich sie nicht gesichert ist, da zeitlich getrennte Akte im Kult zusammengezogen werden können. Sicher folgte dem Suchen das Finden; es wird vom Rhetor Aristides erwähnt, obgleich sein Zeugnis wegen seiner sonstigen Unwissenheit vielleicht nur als eine auf Grund des geläufigen Mythus zurechtgemachte Floskel zu betrachten ist.[2] Das Finden ist eine notwendige Konsequenz und ist vielleicht auf der Ninnionpinax angedeutet (s. o. S. 94).

In der zweiten nur von christlichen Schriftstellern bezeugten Gruppe von Nachrichten begegnen zwei Begehungen, von denen die eine eine heilige Hochzeit ist. Asterius gibt davon eine sehr präzise Schil-

[1] Wilamowitz, Glaube d. Hell. II (1932) 481.
[2] a. a. O. II 478.

derung: der Hierophant und die Priesterin begegneten einander allein, nachdem die Fackeln ausgelöscht worden waren, und die unzählige Menge glaubte, daß ihr Wohl von dem abhing, was die beiden in der Finsternis vornahmen. Ein Plutarchscholion spricht von der *σύμμειξις* der Demeter und des Zeus. Wenn diese Angabe auch Glauben gefunden hat, kann sie für Eleusis nicht gültig sein, denn Zeus gehört nicht zu dem Kreis der eleusinischen Götter, oder es muß sich um Zeus Chthonios handeln, d. h. Hades-Pluton; dann ist die Gattin nicht Demeter, sondern Kore-Persephone. Dürfen wir eine heilige Hochzeit für Eleusis voraussetzen, so sind diese beiden die Gatten. Die Sache ist aber sehr unsicher, besonders da man mit der Möglichkeit von späteren Veränderungen und Zusätzen unter dem Einfluß der immer mehr erstarkenden spätantiken Mysterienreligionen rechnen muß; zuletzt wurden die Mysterien alle so gut wie vereinheitlicht.

Die zweite Begehung, das Vorzeigen der Ähre, hat den allgemeinsten Glauben gefunden, auf Grund der in der Naassenerpredigt bei Hippolyt[1] überlieferten Nachricht: *Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν.* Auch hier können Bedenken wegen einer Übertragung erhoben werden, weil Hippolyt auch den Attis *χλοερὸν στάχυν τεθερισμένον* nennt. Da aber der Ackerbau im Attiskult keine besondere Bedeutung hat, in dem eleusinischen Kult dagegen eine zentrale Stellung einnimmt, und da dieses Attribut des Attis aus dem kurz darauf zitierten Hymnus geschöpft ist (dort zwar *ἀμηθέντα*), in dem nach pantheistischer Art die Namen und Attribute aller Götter auf Attis gehäuft werden, kann kein Zweifel obwalten, welchem Kult die Priorität gehört. Dieses *μυστήριον τελειότατον* paßt für die eleusinischen Mysterien wie für keine andere. Aus inneren Gründen scheint diese Nachricht den Glauben zu verdienen, der ihr geschenkt wird.

Das Vorzeigen der Ähre bringt Noack, Eleusis S. 233 in Verbindung mit dem von Hippolyt kurz nachher mit einer ungereimten Zutat überlieferten Ruf des Hierophanten: *εὐνουχισμένος δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν ἀπηρτημένος τὴν σαρκικὴν γένεσιν νυκτὸς ἐν Ἐλευσῖνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων· ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον βριμὼ βριμόν, τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν.* Andere haben den Ruf auf die Wiedergeburt des Mysten und wieder andere auf die Geburt des Plutos bezogen. Deubner hat den verlockenden Gedanken ausgesprochen, daß Plutos in der Ähre, die als höchstes Mysterium vorgezeigt wurde, verkörpert sei, und dem habe ich vorbehaltlos beige-

---

[1] Hippolytos, ref. haer. V 8, 39, S. 96 W. Text auch bei Reitzenstein, Poimandres (1904) 83 ff. (hier § 26), der die Predigt ausgeschieden hat.

stimmt.[1] Bei näherer Überlegung sind mir aber Bedenken gekommen, die ich nicht unterdrücken möchte. Wer ist die Mutter? Demeter sagt man, weil Clemens Alexandrinus sagt, Demeter sei βριμώ genannt, weil man einen ἱερὸς γάμος des Zeus und der Demeter annimmt und weil Hesiod Demeter den Plutos gebären läßt. Für eine heilige Hochzeit des Zeus und der Demeter gibt es in Eleusis ebensowenig einen Platz wie für Plutos als Sohn der Demeter neben ihrer Tochter Kore.[2] Die S. 95ff. besprochenen Vasenbilder zeigen auch nicht Demeter sondern Ge das Kind darreichend. Nach der minoischen Vorstellung wurde das Kind, von der Mutter verlassen, von anderen gepflegt. Der Mythus von der Geburt des Plutos war ein einfaches Naturbild, das in Eleusis nebensächlich gewesen zu sein scheint und im 4. Jahrh. v. Chr. wieder auflebte. Es ist daher schwierig, diesen Spruch als den eleusinischen Mysterien, wenigstens in der alten Zeit, zugehörig anzuerkennen.

Das Vorzeigen der Ähre als das höchste Mysterium fügt sich vorzüglich hinein in den agrarischen Gedankenkreis, der die Grundlage des eleusinischen Kultes ist. Das, worum es sich bei dem Fest der Aussaat handelte, das, was man zu erlangen trachtete und worauf man hoffte, war die neue Ernte; und sie war es, die in Gestalt der fruchttragenden, abgeernteten Ähre von den Händen des Hierophanten in die Höhe gehalten wurde. Man hatte die beglückende Gewißheit, daß die Hoffnung erfüllt werden sollte, ja schon erfüllt worden war. Wenn auch mir eine Vermutung gestattet wird, würde ich die Ähre Kore, das Kornmädchen nennen. Da war sie, die lange verschwundene und lange gesuchte, sie wurde mit ihrer Mutter wieder vereint. Die heilige Ähre, der Vorbote der künftigen Ernte, gab dem Epopten auch die Gewißheit von etwas anderem, wenn das, was S. 118f. ausgeführt worden ist, nicht in die Irre geht; sie gab die Gewißheit von der Wiederkehr, der Unzerstörbarkeit des Lebens nicht nur im Pflanzenreich, sondern auch in der Menschenwelt.

Zuletzt einige Worte über den ethischen Gehalt der Mysterien, die uns nicht so weit von dem hier in den Vordergrund gestellten Gesichtspunkt abbringen werden, als es vielleicht scheinen möchte. Mit den alten Phantasmagorien von der hohen Weisheit, die in den Mysterien den Eingeweihten vermittelt wurde, räumte Lobeck auf durch seine Sichtung und kritische Untersuchung der literarischen Überlieferung. In der Deutung der bildlichen Überlieferung wurden die Phantasmagorien von Gerhard und Panofka fortgesetzt. Dadurch erklärt sich

[1] Deubner, Att. Feste (1932) 85f.; ähnlich Picard, Rev. de l'hist. des rel. 95 (1927) 245: Brimos ist die Ähre. S. meine Besprechung Deutsche Lit.-Ztg. 1933, S. 1972.

[2] Vgl. o. S. 110 und 126.

die andauernde Reaktion, welche den eleusinischen Mysterien wenig religiöse und fast keine ethische Bedeutung zuerkennen will. Dazu hat auch der Umstand beigetragen, daß man der primitiven Grundlage eifrig nachgegangen ist. Diese Reaktion herrscht noch vor. Bei einem so hervorragenden Kenner des griechischen Wesens wie Wilamowitz tritt z. B. — im Gegensatz aber zu Otto Kern — eine unverhohlene Tendenz hervor, die eleusinischen Mysterien möglichst tief zu stellen. Nun ist die erste Forderung, daß der ethische und religiöse Gehalt der Mysterien im Verhältnis zu ihrer Zeit und nicht nach dem Maßstab der modernen Moral und Religiosität beurteilt werden sollen. Die Frage des Diogenes[1], ob dann der Erzdieb Pataikion nach dem Tode ein besseres Los haben werde als Epameinondas, weil er eingeweiht war, sollte doch nicht uns als ein so schlagender Einwand vorkommen, die wir glauben, daß ein Dieb, der Christ ist, der ewigen Seligkeit teilhaft werden kann, wenn er bereut und umkehrt, ein rechtschaffener Heide dagegen nicht.

Es ist ganz richtig, daß die Reinheit, die von den Teilnehmern verlangt wurde, eine äußere war, die durch Waschungen und das Blut der Ferkel bewirkt wurde. Es war genau so auch in Delphi; jedoch hat die absolute Forderung des Apollon nach Reinigung von vergossenem Blut eine bändigende und zur Achtung vor dem Menschenleben erziehende Kraft gehabt, die einer höheren Moral den Weg bahnte. Die Forderung von äußerer, ritueller Reinheit konnte sittlich vertieft werden. Wir hören in Eleusis von einigen Speiseverboten; sie sind spät und wenn sie die eleusinischen Mysterien angehen, akzessorisch; spät und aus dem agrarischen Charakter der Mysterien herausgesponnen sind auch die sittlichen Forderungen allgemeinerer Art.[2]

Ich denke an etwas anderes. Es mag sein, daß die Lobpreisung der Kulturmission Athens, wie von Eleusis der Ackerbau, „die zahme Nahrung", höhere Kultur und ein gesittetes Leben unter die Menschheit verbreitet wurden, bis zum Überdruß abgeleiert wurde, seitdem sie zuerst von dem Hierophanten Kallias und Isokrates verkündet worden war (S. 86). Aber die Zeit, in der dieser Mythos entstand und sich gleichzeitig mit dem erweiterten Theseuszyklus als Ausdruck des athenischen Patriotismus verbreitete, das Ende des 6. und der Anfang des 5. Jahrh., jene Zeit, in der die Vasen immer wieder den Auszug des Triptolemos vorführen, nahm ihn ernster. Es wird immer gesagt, daß der Theseuszyklus nach dem Vorbild des Herakleszyklus erweitert und

---

[1] Bei Plutarch, de poet. aud. p. 21 F an die S. 114 zitierte Sophoklesstelle anknüpfend.

[2] Vgl. Wilamowitz, Glaube d. Hell. II (1932) 53 f.

bereichert wurde um den Athenern ihren Nationalheros zu verschaffen, der mit Herakles wetteifern konnte. Es ist aber kaum bemerkt worden, daß, während die Taten des Herakles in Kämpfen mit wilden Tieren und Unternehmungen, wie sie ein alter Märchenheld leistet, bestehen, die neu hinzugekommenen Taten des Theseus Kämpfe mit Wegelagerern und Räubern sind. Der athenische Nationalheros legt Verbrecher und Frevler nieder, die einem gesetzmäßigen Leben widerstreben und es gefährden.

Es ist nicht zweifelhaft, daß der Ruhmestitel, den die Athener sich durch den in derselben Zeit sich verbreitenden Triptolemosmythos vindizieren wollten, sich nicht auf die bloße Einführung des Getreidebaus beschränkte, sondern daß man dabei auch und zwar hauptsächlich an die Folgen dachte, welche der Ackerbau für die staatliche und sittliche Entwicklung der Menschheit mit sich führt. Der Bauer ist friedliebend, denn der Ackerbau bedarf des Friedens im Inneren und im Äußeren, eines geordneten Staatslebens und eines guten Einvernehmens mit den Nachbarn. Das hat Aristophanes in seinen Acharnern uns vorgeführt, und wir kennen die Methoden der antiken Kriegsführung, das *κάειν* der Saaten und das *τέμνειν* der fruchttragenden Bäume. Der Ackerbau bringt den Aufstieg von dem Naturzustand, den Hesiod schildert, Op. V. 276 ff.:

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων·
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐν αὐτοῖς.

Dies ist der Hintergrund, von dem sich die erst durch den Ackerbau, die *ἡμέρα τροφή*, ermöglichte menschenwürdige Lebensführung abhob, ein Leben, dessen Grundlagen Recht und Sitte waren. Freilich ist man dann weit von dem homerischen Heldenideale abgekommen und hat sich das hesiodeische Ideal, das Recht und Arbeit predigt, angeeignet. Das war eine Tat, die Anstrengung und Selbstüberwindung kostete. Triptolemos mit den Ähren in seiner Hand, den Abschiedstrunk entgegennehmend, um zu seiner Mission hinauszufahren mitten unter den Gestalten der Heldensage, das bringt diesen Umschwung, dies neue Ideal zum Ausdruck. Es war ein sittliches Ideal, dessen die Athener sich mit Recht rühmen konnten.

Ich wage von einer eleusinischen Frömmigkeit zu sprechen, die auf diesem Grunde ruht, und finde ihren Ausdruck in den Worten des Aristophanes Ran. V. 456 ff.:

ὅσοι μεμυήμεθ' εὐσεβῆ τε διήγομεν
τρόπον περὶ τοὺς ξένους καὶ τοὺς ἰδιώτας.

Die letzten Worte kommen uns in diesem schwungvollen Lied merkwürdig pedantisch vor, gerade deswegen sind sie aber vom Dichter nicht willkürlich, sondern mit Bedacht gewählt und einer festen Anschauung entnommen. ἰδιῶται bedeutet Privatpersonen, das gemeine Volk, das keine Staatsämter hat, und kann auch die Sklaven mit einschließen. ξένοι sind die Fremden. Beide waren eigentlich rechtlos. Über diese althergebrachte Auffassung ist man hinweggeschritten, als die Mysterien allen, Sklaven wie Fremden, wenn auch nicht den ἀλλόγλωσσοι, geöffnet wurden. Wenn auch das Zivilrecht in seiner Beschränkung auf die eigenen Mitbürger verharrte, verlangte man für das Volk und die Fremden die Frömmigkeit, die die Gerechtigkeit in sich einschließt und mehr als sie ist. Man nahm in Wirklichkeit dadurch den ersten Anlauf, sich über den auf das eigene Gemeinwesen eng begrenzten Gesichtskreis zu einer Auffassung der Menschheit als einer großen Bruderschaft zu erheben. Und das ging von Eleusis aus.

Es ist richtig, daß die Lobpreisungen dieser mythischen Tat, die mit dem folgenden vierten Jahrhundert beginnen, eine Schmeichelei des athenischen Lokalpatriotismus sind, die zur leeren Lobhudelei entarteten. Dazwischen war ein jäher Bruch eingetreten. Der durch die Aufklärungszeit entfesselte Individualismus und Rationalismus predigte die Machtlehre, und die Praxis der Politiker und der Volksversammlung eigneten sie sich an in den Verzweiflungskämpfen des peloponnesischen Krieges; der Gedanke an die Einheit der griechischen Nation ging in die Brüche. Der Idealismus des eleusinischen Mythos von der Kulturmission des Heros des Ackerbaues hatte seine Grundlage im Leben verloren; er war den industrialisierten und kommerzialisierten Städtern innerlich fremd geworden. Der Gedanke an die Bruderschaft der Menschheit wich dem Individualismus, dem Streben nach Erbauung und Glück, welches ein jeder für sich, auch im anderen Leben, suchte. Die Aussendung des Triptolemos schwindet aus dem Repertoire der Vasenmaler als selbständiges Bild in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts und lebt noch im allgemeinen als Teilbild des eleusinischen Zyklus weiter. Wer sich in die Mysterien einweihen ließ, tat dies wegen seines eigenen Seligkeitsbedürfnisses, wenn man es so nennen darf. Es beginnen die Bilder, welche sich auf die Weihezeremonien und die sich daran anschließenden Mythen beziehen. Dieser Umschwung in der bildlichen Darstellung ist nicht zufällig, und ich sehe darin einen Beweis für die Richtigkeit meiner Auffassung.

Der Anlauf zu einer ethischen Vertiefung, den die von den eleusinischen Mysterien ausgehenden Vorstellungen genommen hatten, versiegte mit dem Durchbruch des Individualismus und dem Zusammenbruch der Macht Athens. Der religiöse Inhalt bestand und war von

einer solchen Tiefe, daß er durch alle folgenden Jahrhunderte der Antike eine wunderbare Lebenskraft zeigte. Ganz sicher sind Veränderungen eingetreten, die wir nur ahnen können; sicher bestanden sie mehr in veränderter Auffassung und Auslegung als in Veränderungen der altgeheiligten *δρώμενα* und *λεγόμενα*, obgleich vielleicht auch diese in der späteren mysteriengläubigen und synkretismusfreudigen Zeit nicht ausgeblieben sein werden. Mit ziemlicher Sicherheit kann man aus den späteren Inschriften erweisen, daß die eleusinische Priesterschaft zeitgemäß erweitert worden ist. Die viele Spreu, die in den Inschriften aus der Spätzeit reichlich gedroschen wird, birgt doch auch Weizen. Nicht nur Archäomanie und hohe Protektion haben Eleusis Lebenskraft verliehen und die Stätte dem siegenden Christentum zur bestgehaßten gemacht.

Der Protestant, der gegen den sinnberückenden Kult der römischen oder der griechischen Kirche kritisch eingestellt ist, weil er gewohnt ist, die wahre Religion in seinem eigenen Inneren zu suchen, sieht in dem Hochamt in St. Peter oder der Osternacht in der athenischen Metropolis nur die ästhetische oder betäubende Wirkung, dem gläubigen Katholiken ist aber das Hochamt oder die Osternacht eine wirkliche religiöse Erfahrung im tatsächlichen, nicht im Jamesschen Sinn, ein religiöses Erlebnis, das die Kraft hat, ihn durch das Leben zu tragen. Der Religionsforscher muß das zu verstehen und zu würdigen wissen, und er muß es, nach den Verhältnissen der Zeit gemessen, in Rechnung stellen, auch um die eleusinischen Mysterien in religiöser Hinsicht zu begreifen und richtig zu schätzen.

EXKURS

DIE ANODOS DER PHEREPHATTA AUF DEN VASENBILDERN

Um das Zitieren zu erleichtern, zähle ich die hauptsächlichen Arbeiten der letzten fünfzig Jahre in zeitlicher Folge auf: W. Fröhner, Annali dell' Ist. 56 (1884) 205ff. C. Robert, Archäol. Märchen (1886) 179ff. A. Furtwängler, Archäol. Jahrbuch 6 (1891) 112ff. P. Hartwig, Die Wiederkehr der Kore auf einem Vasenbild aus Falerii. Röm. Mitt. 12 (1897) 89ff. Jane E. Harrison, Pandora's Box, Journ. of Hell. Stud. 20 (1900) 99ff.; Proleg. to the Study of Greek Rel. (1903; spätere Auflagen sind Neudrucke) passim. C. Robert, Pandora. Hermes 49 (1914) 17ff. Margherita Guarducci, Leggende dell' antica Grecia relative all' origine dell' umanità. Mem. dell' Accad. dei Lincei, classe di sc. morali etc. Ser. VI Vol. II Fasc. 5 (1927), Abschnitt Pandora S. 432ff.; Pandora, o i martellatori. Mon. ant. pubbl. dell' Acc. dei Lincei 33 (1929) 5ff. E. Langlotz, Epimetheus. Die Antike 6 (1930) 1ff.

Die Vasen von dem Typus der Vase Vagnonville sind nicht zugehörig, auch nicht der neue Krater im Louvre, Corp. vas. Louvre, Fasc. 2, III 1c, Tf. 24, trotz Beazley im Text zu Corp. vas., Oxford, S. 19 und Langlotz a. a. O. S. 8 Abb. 7. Anstatt einer Anführung und Besprechung der weitläufigen Literatur

verweise ich auf die letzten, eingehenden Erörterungen von E. Pottier, Deux Silènes démolissant un tertre funéraire. Monuments Piot 29 (1928) 149 ff. mit Tf. V—VII.

Bei der Besprechung dieser vielerörterten Vasengruppe empfiehlt es sich, von dem Dresdener Krater auszugehen, durch dessen Bekanntwerden Fröhners Deutung auf Kore rehabilitiert und andere Deutungen (Robert auf eine Quellnymphe, später zurückgenommen in Hermes a. a. O.; Furtwängler auf die *μεγάλη θεός* von Phlya) erledigt worden sind:

1. Krater in Dresden. *Φ[E]POΦATTA* bis an die Knie in einem Erdhügel emporsteigend, vor ihr Hermes mit einem gegabelten Stock, an den Seiten vier tanzende Satyrn mit Bockshörnern.

Nach Entfernung der Ergänzungen und Übermalungen, die in der Abbildung bei Noel de Vergers, l'Étrurie et les Étrusques Tf. 10 erscheinen, Arch. Anz. (1892) 166; Harrison, Proleg. S. 278 Abb. 69.

Die länglich-runde, etwas unregelmäßige Umrißlinie, welche die aufsteigende Pherephatta umgibt, pflegt man als eine Höhle oder Grotte zu deuten. Warum ihr Erscheinen in einer Grotte stattfinden soll, ist unerfindlich; es ist ein Erdhügel gemeint, d. h. das Erdreich, aus dem die Göttin emporsteigt, wobei der Gedanke an einen Grabhügel mitgespielt haben mag. Diese Meinung wird bestätigt durch das folgende Gefäß, auf dem der Hügel mit Bäumen, Zweigen und kleinen unregelmäßigen Gegenständen, wohl Steinblöcken, geschmückt ist:

2. Spätrotfig. Krater in Berlin. Eine Frau steigt bis an die Hüften in einem mit Zweigen usw. besteckten Erdhügel auf; r. zwei tanzende Satyrn, l. ein Pan sich an den Hügel anlehnend; weiter l. ein flötenspielender Eros und Dionysos sitzend.

Robert, Arch. Märchen. Tf. IV; Harrison, Proleg. S. 278 Abb. 69.

Zu bemerken ist das Hinzutreten des Dionysos, des Herrn der Satyrn, der auch ein Vegetationsgott ist, und des Eros; man könnte an den kosmogonischen Eros denken, das ist aber müßig, da Eros in den späten Vasenbildern sich überall hineindrängt. Die innerliche Verwandtschaft des Dionysos mit diesem Darstellungstypus, zeigt ein Bild, das eigentlich aus der Reihe fällt:

3. Vase in der Hope Sammlung in Deep-dene; jetzt in British Museum, nach Furtwängler lokal-nolanisch. In einem Hügel steigt ein Jüngling mit Szepter, Diadem und langen Haaren (Dionysos) bis an die Knie empor, eine Nike fliegt auf ihn zu. R. vom Hügel eine Frau mit Thyrsos und Schüssel, l. ein Satyr mit Thyrsos, sich an den Hügel anlehnend, und ein sitzender Jüngling mit Thyrsos und Kopfbinde; über ihm eine Frau mit aufgestütztem Bein.

Tischbein, Collection of Engravings from Ancient Vases I Tf. 32; danach Harrison, Prol. S. 405 Abb. 128. Tillyard, The Hope Vases Nr. 163 Tf. 26 (zwei Ansichten) und S. 97 ff. Cecil Smith, der die Zeichnung nachgeprüft hat, bestätigt ihre Zuverlässigkeit in der Hauptsache, Arch. Jahrb. 6 (1891) 120 A. 17, wie auch mir vorliegende Photographien zeigen. Mr. Roger Hinks, der auf meine Bitte die Vase genau untersucht hat, teilt mit, daß sie weder restauriert noch übermalt ist.

Auffallend ist, daß Dionysos doppelt vorzukommen scheint. Wir haben ihn auf dem vorhergehenden Bild bei dem Aufsteigen der Pherephatta anwesend gefunden, so ist er auch hier, aber dazu erscheint er selbst in der Rolle der aufsteigenden Göttin. Das ist daraus zu erklären, daß auch Dionysos das Er-

wachen der Vegetation darstellt. Als eine Parallele mag an die o. S. 99 besprochene Kertscher Vase erinnert sein, auf der das Dionysoskind in der Geburtsszene das Plutoskind ersetzt. In anderen Darstellungen fehlt der Erdhügel, der an sich nur eine verdeutlichende Zutat ist:

4. Rotfig. Skyphos aus Vico Equense in der Sammlung Bourgignon. Frau bis an die Knie emporsteigend, von zwei Bocksdämonen umgeben.

Fröhner Tf. M.; Robert, Arch. Märchen S. 195.

5. Rotfig. Kelchkrater in Berlin aus der Mitte des 5. Jahrh. Frau nach r. blickend emporsteigend, acht tanzende Satyrn, Hermes.

Hartwig Tf. IV.

Dieses Bild wird von dem Herausgeber auf einen Satyrspielchor oder vielmehr Vorstufe dazu zurückgeführt; darauf kommen wir unten zurück.

In mehreren anderen Darstellungen, die jetzt an die Reihe kommen, sind die Satyrn mit großen Hämmern ausgerüstet. Seltener ist das eine Ende des Geräts spitz, also ein Spitzhammer oder Hacke. In diesem rätselhaften Gegenstand liegt der Angelpunkt der Deutung. Der erste Platz gebührt einem wichtigen neuen Fund, dem Signorina Guarducci eine eingehende und gelehrte Behandlung gewidmet hat:

6. Halsbild eines rotfig. Kraters polygnotischen Stiles aus Valle Trebba. Frau bis an die Brust emporsteigend mit Szepter, Diadem und Schleier, hinter ihr ein bärtiger, vollbekleideter, bekränzter Mann nach r. blickend in jeder Hand eine auf der Erde gestützte Fackel haltend. Sechs Satyrn in lebhaften Bewegungen, vier halten große Hämmer, zwei haben diese weggeworfen, dazu ein kleine nackte Figur. L. ein Flötenbläser im langen Gewand, r. ein stehender Mann mit entblößtem Oberkörper.

Guarducci, Mon. ant. Tf. I—III u. Vignette.

Die Anwesenheit des Flötenspielers stellt außer Zweifel, daß wir ein Bühnenbild vor uns haben, und Guarducci hat es einleuchtend auf das Satyrdrama des Sophokles *Πανδώρα ἢ Σφυροκόποι* bezogen, an das man schon früher in diesem Zusammenhang erinnert hat (Zitate bei Guarducci S. 13 A. 2). Allein der steife, bärtige und bekränzte Mann, der hinter der aufsteigenden Frau zwei Fackeln haltend steht, bereitet Schwierigkeiten. Die Deutung Guarduccis auf den Bräutigam der Pandora, Epimetheus, ist abwegig; nicht der Bräutigam, sondern die Brautmutter trägt die Hochzeitsfackeln. Leider kann ich keinen sicheren Vorschlag machen, ich komme aber von dem Gedanken an Dionysos nicht los, dessen Bild unter Fackelgeleit auf die Orchestra eingeführt wurde.[1] Das Oberkleid ist merkwürdig steif und wohl zottig und scheint ein Fellkleid zu sein. Die nächste Analogie bietet die von Hartwig veröffentlichte Vase Nr. 5, die Guarducci nicht berücksichtigt hat, offenbar weil die Satyrn dort keine Hämmer tragen. Weniger bedeutend sind:

7. Stark übermalter rotfig. Krater im Nationalmuseum in Stockholm. Frau bis an die Knie neben einem Baum emporsteigend nach r. blickend und den r. Arm erhebend; vor ihr zwei Satyrn mit kleinen langschäftigen Hämmern, hinter ihr ein tanzender Satyr.

Robert, Arch. Märchen. Tf. Vc; Langlotz S. 7 Abb. 6. Eine Besichtigung der Vase gibt zu keiner Bemerkung Anlaß.

---

[1] Arch. Jahrb. 31 (1916) 326 u. 337. Auf Vasenbildern erscheint Dionysos nur vereinzelt mit der Fackel; s. Vassits, Die Fackel. Diss. München (1900) 38 f.

8. Fragment einer rotfig. Schale in Jena. Von der Frauengestalt sind nur ein Teil des Kopfes, der Brust und einer ausgestreckten Hand erhalten; vor ihr entweicht nach r. ein Mann mit satyreskem Gesicht, in der r. Hand einen Hammer schwingend.

Nicht abgebildet, erwähnt von Furtwängler S. 114 und Guarducci S. 11.

Hieran schließen sich die Darstellungen an, die uns am rätselhaftesten vorkommen, wo ein großer Frauenkopf von Satyrn mit Hämmern umstanden ist oder gar bearbeitet wird:

9. Spätschwarzfig. weißgrundige Lekythos in der Bibliothèque nationale in Paris. Großer nach r. blickender Frauenkopf, vor diesem die beiden Hände; er ist von zwei Satyrn umgeben, der zur l. trägt einen Hammer auf der Schulter, der zur r. schlägt den Kopf mit dem Hammer auf den Scheitel. R. und l. eine dorische Säule, im Bildfeld Zweige.

Robert, Arch. Märchen Tf. Va; Harrison, Proleg. S. 279 Abb. 70; Guarducci, Mon. ant. S. 18 Abb. 3; Langlotz S. 4 Abb. 3.

10. Schwarzfig. kampanische Oinochoe in Neapel. Kleinerer zurückgebogener Frauenkopf, auf den ein Mann die r. Hand legt, die l. gegen einen anderen ausstreckend, der vor ihm hüpft mit einem Hammer auf der Schulter.

Erwähnt von Furtwängler S. 114; Guarducci, Mon. ant. S. 19 Abb. 4; Langlotz S. 5 Abb. 4.

11. Spätrotfig. Hydria in Brüssel. Großer Frauenkopf, r. und l. je ein fliegender Erot und ein Satyr, der zur l. mit erhobenem Spitzhammer, der zur r. schlägt die Erde mit einem solchen.

Fröhner, Choix des vases grecs Tf. VI; Robert, Arch. Märchen Tf. Vb; danach Harrison, Proleg. S. 640 Abb. 175.

Eine sicher zugehörige, aber verkürzte Darstellung, in welcher der Hammer fehlt, ist:

12. Spätrotfig. Skyphos aus der Sammlung Raoul Rochette. Großer Frauenkopf in dreiviertel Profil nach r. blickend; vor ihm ein zurückweichender Satyr.

Fröhner, Tf. N; Robert, Arch. Märchen S. 202.

[Entfernteres: großer Frauenkopf mit schwebendem Eros, Furtwängler S. 114.]

Die entscheidende Frage ist, wozu die großen Hämmer — sie werden gar Schmiedehämmer genannt — dienen, welche die Satyrn auf den Bildern Nr. 6 bis 11 tragen. Darüber sind wunderliche und widersprechende Vermutungen vorgetragen worden. Bei Furtwängler spukt noch die alte Naturmythologie: die Hämmer sind ihm Symbole des Blitzes, die zugrunde liegende Vorstellung ist die eines die Erde mit Unwetter bestürmenden und so die Spröde erweichenden Himmelgottes. Robert vergleicht in seinem Hermes-Aufsatz den paphlagonischen Glauben, daß der Gott, im Winter gefangen und gefesselt, sich im Frühling bewegt und gelöst wird[1]; Silene, Dämonen der Wildbäche und Waldgebirge, oder der Feuergott und sein Bruder Epimetheus befreien im Frühling die verborgene Erdgöttin, die durch Hammerschläge herausgehauen werden muß. Und das in einem Lande, wo der Erdboden im Winter nicht gefroren ist! Hieran schließt sich ganz neulich Langlotz, dem der Befreier Epimetheus ist; er sagt S. 4: „Anschaulich wie in allen griechischen Mythen ist hier im dichterischen Bild ein Naturgeschehen erfaßt: Pandora als Mutter Erde, die nach langer winterlicher Strenge (sic!) durch Regen des Himmels

[1] Vgl. hierzu meine Minoan-Myc. Rel. S. 498f.

und Arbeit der Menschen wieder auflebt, um Blüte und Frucht zu tragen." Der griechische Mythos ergeht sich nicht wie der moderne Mensch in einer allgemeinen Naturbetrachtung und in Naturgefühl, sondern schließt sich eng an das Leben und seine Geschehnisse an. Wenn der Hinweis von Langlotz auf die Arbeit der Menschen keine leere Redensart ist, sollte er eine im Frühling mit der *σφῦρα* ausgeführte ländliche Arbeit nachweisen. Miß Harrison war Journ. Hell. St. a. a. O. S. 107 geneigt, in der Darstellung eine Entwicklung des rituellen Gebrauches zu sehen, die Erde zu schlagen, um die Erdgeister anzurufen; wenig später Prol. S. 282, wollte sie die Schwierigkeit mit der Annahme beseitigen, daß der Hammer ursprünglich zu dem Modellieren der Pandora gehöre und durch eine Konfusion auf die Anodos übertragen sei. Signorina Guarducci schließlich denkt an einen agrarischen Kultbrauch, ein rituelles Schlagen der Pandora, der Vertreterin der Erde, mit Ackergeräten. Die Beispiele von rituellem Schlagen, die sie zusammenstellt, sind sehr verschiedenartig — von dem Schlag mit der Lebensrute bis zum Schlagen der Erde bei der Anrufung der Toten und der Unterirdischen — und dürfen nicht zusammengeworfen werden. Das Schlagen mit großen Hämmern ist ganz eigenartig, der Gebrauch dieses Gerätes kann nicht durch diese Analogien verständlich werden, sondern erheischt eine ebenso spezielle Erklärung. Sie hat diese auch gestreift, ist aber an dem Richtigen vorbeigegangen, weil sie ihre Aufmerksamkeit einseitig auf eine sakrale Deutung gerichtet hat.

Um die Frage zu lösen, müssen wir, etwas weiter ausholend, auf die ländlichen Arbeiten im alten Griechenland eingehen, die der uns vertrauten Arbeitsweise nicht ganz ähnlich sind. Die ausgesäten Körner wurden durch ein Überpflügen des Ackers zugedeckt, daher hieß die Aussaat *ἄροτος*; da aber die mit dem Pflug bewirkte Bedeckung mangelhaft war, empfiehlt schon Hesiod Op. V. 469 *ὁ δὲ τυτθὸς ὄπισθε δμῷος ἔχων μακέλην πόνον ὀρνίθεσσι τιθείη σπέρμα κατακρύπτων.* Darauf können die Worte des Trygaios bei Aristophanes Pax V. 570 zielen: *τριαινοῦν τῇ δικέλλῃ διὰ χρόνου τὸ γῄδιον*, aber die Hacke kam auch sonst zur Verwendung. Gewöhnlich wurde noch ein zweckmäßigeres Gerät gebraucht. Die Erde hatte nach dem Überpflügen und Behacken eine sehr rauhe Oberfläche, wo Pflugrücken und große Schollen stehen geblieben waren. Der Regen half nach, indem er Rinnsale bildete und die Wurzeln der sprossenden Pflanzen bloßlegte; die späteren Geoponiker (Kap. II 24) schreiben vor, diese zuzudecken. Die rauhe Erdoberfläche, die auch für die Ernte unbequem war, mußte geebnet werden. Man kannte aber nicht die Walze, sondern verwendete dazu große hölzerne Hämmer, mit denen die harten Erdschollen zerschlagen und die stehengebliebenen Erhöhungen ausgeebnet wurden. Dieses Gerät heißt *σφῦρα* und wird schon von Hesiod erwähnt, da er rät, Op. V. 424 f. *ἄξονά θ' ἑπταπόδην — — — — εἰ δέ κεν ὀκταπόδην, ἀπὸ καὶ σφῦράν κε τάμοιο.* Die Bauern tragen es in der Parade bei Aristophanes, Pax V. 566 ff. *νὴ Δί' ἡ γὰρ σφῦρα λαμπρὸν ἦν ἄρ' ἐξωπλισμένη αἵ τε θρίνακες διαστίλβουσι πρὸς τὸν ἥλιον.* Zwei Stellen in Aufzählungen von Ackergeräten in der Anthologia Palatina sprechen deutlich genug von dem Zweck des Gerätes: VI 104 *κῶλεσίβωλον σφῦραν*, 297 *ὠλεσίβωλον ἀρούρης σφῦραν.*[1] Ein an-

[1] Angeführt von Lafaye in seinem Artikel „malleus" in Daremberg et Saglio. *σφῦρα* erscheint in einer anderen Bedeutung Pollux VII 145 *σφῦρα δὲ τὸ μεταξὺ τῶν ἀρηρομένων ἀνέχον, καὶ ὑποσφυρίζεσθαι οἱ ποιηταὶ τὸ ὑπαρόσαι λέγουσιν* (der zweite Satz nur in B). *σφῦρα* pflegt hier mit „Rain" übersetzt zu werden, da man *τὰ ἀρηρομένα* als die Felder, die gepflügt worden sind,

derer sprechender Name desselben Gerätes ist βωλοκόπος, der in der Aufzählung von Ackergeräten bei Pollux I 245 neben dem ersteren vorkommt: ἄροτρον, βωλοκόπος, σφῦρα, σκαλίς κτλ. Daher heißen die γεωργοί βωλοκόποι bei Synesios epist. 125, und das Verb kommt vor in einem Epigramm aus Akarnanien[1]

Σοὶ χάριν ὤπα]σ' ἐγὼ τάδε· πρὸς Κύπριν οὐ κακόσιτος,
ἀλλ' ὑπὲρ ἡλ]ικίαν βωλοκοπεῖν δυνατός.

Die Sache wird klar sein. Sobald die Sprößlinge aus der Erde hervorgekommen waren, während man noch die Äcker, ohne Schaden anzurichten, betreten konnte, folgte die Arbeit mit den großen σφῦραι oder βωλοκόποι, mit welchen die Schollen zerschlagen und das Erdreich geebnet wurden. Das Emporsteigen der Pherephatta, das diese Arbeit begleitet, ist also das Hervorsprießen der Sprößlinge bald nach der Aussaat. So verstanden, gewinnt der Vorgang und die Darstellung ihre anschauliche und klare Naturgrundlage. Es mag möglich sein, daß diese Arbeit zu einem sakralen Ritus Anlaß gegeben hat, davon ist aber nichts überliefert, und es ist kein notwendiger Schluß aus den Bildern. Der Umstand, daß die Szene auf der Neapler Lekythos von zwei Säulen umgeben ist, beweist keinesfalls, daß sie in einem Temenos stattfindet. Die Säulen können ornamentale Umrahmung und Zutat sein. Daß Satyrn dem Aufstieg der Göttin assistieren, beweist keine sakrale Zeremonie, wenn auch nicht der Bildtypus auf ein vorsophokleisches Satyrspiel zurückgeht.

Hiermit ist das für unseren Zweck Wesentliche dargetan, die Anodos der Pherephatta in den Sprößlingen der Aussaat im Herbst unter der Assistenz der βωλοκόποι. Es gibt noch einige Vasenbilder mit der aufsteigenden Göttin, die nicht übergangen werden können, obgleich sie in nicht sicher zu lösende Probleme hineinführen. Sie verknüpfen die aufsteigende Göttin mit Pandora.

13. Rotfig. kampanische Amphora aus der Vivenzio Sammlung in British Museum. Seite A: L. eine Frau bis zu der Taille aufsteigend, sie streckt den r. Arm empor gegen einen vor ihr in Vorderansicht stehenden Jüngling; er ist in Chlamys und Pilos gekleidet, erhebt die r. Hand gegen die Frau und stemmt mit der l. eine Hacke gegen die Erde. B. Stehender Mann mit Stock in Vorderansicht nach r. blickend auf ein kanoposartiges Gefäß mit Frauenkopf, das auf einer niedrigen Basis steht.

Zwei Zeichnungen sind im Umlauf teils von Angelini bei G. Patroni, Vasi dipinti del museo Vivenzio Tf. 29, danach Harrison, Proleg. S. 280 Abb. 71 und Guarducci, Mon. ant. S. 11 Abb. 2; teils nach Raoul Rochette, Mon. inédits

---

versteht. Es ist aber auch möglich unter τὰ ἀρηρομένα im allgemeinen „das Gepflügte" zu verstehen und σφῦρα als stehengebliebene Rücken und Schollen zwischen den Pflugfurchen aufzufassen, gerade diejenigen, die mit der σφῦρα ausgeebnet werden. ὑπαρόσαι ist das „Nachpflügen" nach der Aussaat und ὑποσφυρίζεσθαι dürfte wohl eigentlich das Bearbeiten der Erde mit der σφῦρα nach der Aussaat bedeuten; daß die Dichter die beiden verwandten und naheliegenden Arbeiten vermischt haben, ist nicht verwunderlich. Zwei andere von Guarducci zitierten Polluxstellen, VII 106 und X 160 sind ohne Belang.

[1] Ἐφ. ἀρχ. 1912 S. 268; Ἀρχ. Δελτ. 2, 1916 παράρτ. S. 47 mit Schriftbild. Das Wort kommt auch vor in den Ἀρχίλοχοι des Kratinos Fr. 5 Kock, ist aber dort unverständlich, vielleicht verdorben.

Tf. 64 bei Robert, Hermes S. 36. Den freundlichen Bemühungen des Herrn Roger Hinks verdanke ich Photographien und eine genaue Untersuchung der Vase; sie ist weder restauriert noch übermalt. Auf der Zeichnung Angelinis erscheinen einige merkwürdige Ornamente: auf dem sog. Pithos zwei große Sterne, im Felde zu beiden Seiten davon je drei Kreisornamente und vor der Basis ein Gegenstand, der etwa einer Zackenkrone ähnlich ist. Mr. Hinks teilt mir mit, daß diese Ornamente in dem Ton eingeritzt sind und daß diejenigen an den Seiten von dem Firniß überdeckt sind; auf der Photographie sind sie nicht zu sehen. Sie haben also nichts zu tun mit der Zeichnung. Die Zeichnung Raoul Rochettes ist die getreuere, nur sollte die obere Kontur der Basis etwas konkav sein. Der sog. Pithos ist von der Basis durch einen schmalen schwarzen Streifen getrennt und scheint also frei zu schweben. Ein wenig unterhalb des Halses des Frauenkopfes fängt etwas an, das einem breiten herabfallenden Kragen ähnelt, es ist deutlich von dem Körper des „Pithos" abgesetzt und macht fast den Eindruck eines Deckels mit Kopf, der darüber gestülpt ist.

Das Bild der aufsteigenden Frau verknüpft diese Vase mit den vorher besprochenen; das Gerät, das der vor ihr stehende Mann hält, sieht mehr einer asciaförmigen Hacke als dem *βωλοκόπος* ähnlich; nach Analogie der anderen Bilder muß aber ein Gerät für das Ausebnen des Ackers gemeint sein. Das Bild der zweiten Seite ist rätselhaft. Was bedeutet der große pithosartige Gegenstand mit einem Frauenkopf? Ein Pithos kann es nicht sein, denn ein solcher müßte wenigstens mit der unteren Spitze in der Erde stecken. Entscheidend ist die schon von Robert gemachte Beobachtung, daß es auf einer Plinthe steht: es ist ein etwas zurechtgemachter Tonklumpen, der auf einer Unterlage steht, die bei dem Modellieren von größeren Gefäßen, die nicht auf der Scheibe gedreht wurden, und größerer Tonstatuen verwendet wurde; der Kopf ist schon herausmodelliert und Körper und Extremitäten sollen aus dem Klumpen gebildet werden. Roberts Erklärung, Hermes a. a. O. S. 37, ist in der Hauptsache richtig, obgleich sie etwas romantisch ausbrodiert ist. Das Bild stellt also neben der aufsteigenden Göttin die Formung der Pandora nach der hesiodeischen Version dar (u. S. 139).

Zwei weitere Gefäße sind loser, nur durch die aufsteigende Frauengestalt, mit der hier besprochenen Gruppe verbunden:

14. Verschollener rotfig. Krater strengen Stiles ehemals im Besitz des Marchese del Vasto. L. *ΠΕΡΣΩΦΑΤΑ* bis an die Knie emporsteigend, anscheinend von *ΗΡΜΕΣ* mit dem Kerykeion geführt, *ΗΚΑΤΕ* mit zwei Fackeln, *ΔΕΜΕΤΕΡ* mit Szepter.

Overbeck, Kunstmythologie, Atlas Tf. XVIII 15; Baumeister, Denkm. des klass. Alt. I S. 423 Abb. 463.

Wenn die aufsteigende Figur dem hier besprochenen Typus entnommen ist, beweist das Bild, daß die Vorstellung von dieser Anodos in den Sprößlingen der Herbstaussaat mit dem eleusinischen Mythos verknüpft worden war, denn Hekate entstammt dem homerischen Hymnus (o. S. 94). Leider kann das nicht sicher geschlossen werden, denn die im Hymnus geschilderte Rückkehr der Persephone aus der Unterwelt konnte von selbst so dargestellt werden. Da aber die meisten Gefäße der Gruppe attischen Ursprungs sind, liegt jedenfalls die Wahrscheinlichkeit eines Typenzusammenhanges vor.

Wichtiger ist der Pandorakrater, der uns zum Pandoramythus zurückführt und den Anlaß, Pandora als eine Erdgöttin zu betrachten, gegeben hat.

15. Rotfig. Krater streng-schönen Stiles im Ashmolean Museum, Oxford. R. erhebt sich *ΠΑΝΔΟΡΑ* aus der Erde bis an die Schenkel mit emporgestreckten Armen, Diadem und Schleier, über ihr ein fliegender Eros mit Perlenschnüren; vor ihr *ΕΠΙΜΕΘΕΥΣ* mit Hammer in der gesenkten l. Hand, mit der r. sie empfangend, l. *ΗΕΡΜΕΣ* mit Kerykeion und *ΖΕΥΣ*.

Journ. Hell. Stud. 21 (1901) Tf. 1; Harrison, Prol. S. 281 Abb. 72; Guarducci, Mon. ant. S. 10 Abb. 1; Langlotz S. 6 Abb. 5; Corp. vas. Oxford XXI Tf. 1 u. XXXII 6 S. 18 ff.

Den aus den Anodosdarstellungen bekannten Gestalten sind hier die aus der hesiodeischen Erzählung von der Schöpfung des Weibes bekannten Namen Epimetheus und Pandora beigeschrieben. Dazu stellt sich die schöne Bale-Kylix:

16. Weißgrundige Schale streng-schönen Stiles im British Museum. In der Mitte die nach r. blickende *Α]ΝΕΣΙΔΟΡΑ* in steifer, an eine Statue erinnernder Haltung, l. *ΑΘΕΝΑΑ*, die ihr ein Kleid umlegt, r. *ΗΕΦΑΙΣΤΟΣ* mit Hammer in der l. Hand, mit der r. ihr einen Kopfschmuck aufsetzend.

Murray, White Athenian Vases Tf. 19; in der Zeichnung in Roschers Lex. d. Mythol. I S. 2058 u. III S. 1526 ist von dem Hammer nur der Schaft übrig.

Hier werden den beiden Gestalten wieder andere Namen gegeben, Hephaistos und Anesidora — darauf komme ich später zurück —; diese wird auch nicht aus der Erde emporsteigend, sondern als eine von Hephaistos modellierte Statue dargestellt. Das schließt an den hesiodeischen Mythos von der Schöpfung des Weibes an, widerspricht ihm aber, insofern als Hephaistos hier als Metallbildner dargestellt wird, bei Hesiod dagegen als Tonbildner: Op. V. 70, Theog. V. 571 und besonders Op. V. 60 f.: *Ἥφαιστον δ' ἐκέλευσε — — — γαῖαν ὕδει φύρειν κτλ.* Die Vivenzio Vase folgt Hesiod, auf dem Oxforder Krater hat sich der Typus der aus der Erde emporsteigenden Frau bewahrt, der Mann mit dem Hammer wird aber Epimetheus benannt. Das läßt sich aus der Übernahme eines festen Bildtypus und seiner Verwendung im übertragenen Sinn erklären. Der Mann, der die aufsteigende Pandora in Empfang nimmt, wird sehr passend ihr Gatte Epimetheus benannt. Da aber der Hammer auf den Metallbildner Hephaistos wies und dieser Pandora geformt hatte, hat der Maler der Bale-Kylix, an Hesiod anknüpfend, den Mann als Verfertiger der Pandora aufgefaßt, ihn Hephaistos benannt und ferner, in dieser Gedankenreihe sich fortbewegend, die Frau statuenhaft gebildet, obgleich der ihr beigeschriebene Name Anesidora für die aufsteigende Göttin der jungen Saat noch besser paßt als Pandora.[1]

So darf es als gesichert gelten, daß die beiden Vasenbilder mit unserer Serie zusammenhängen, obgleich das Bild der Bale-Kylix stark umgebildet worden ist, und dadurch ist die Grundlage gewonnen zur Beurteilung der aus diesen Bildern gezogenen Folgerung, daß Pandora bzw. Anesidora eine alte Erdgöttin ist. Demeter Anesidora hatte einen Altar in Phlya nach Pausanias I 34, 4, in Glossen und Scholien wird Anesidora als ein Beiname der Demeter oder der Ge angegeben, wie auch einmal Pandora als Ge gedeutet wird.[2] Etymologisch wird *Ἀνησιδώρα* erklärt durch den homerischen Hymnus an Demeter

[1] Auf die anderen Vasen mit der Schöpfung der Pandora gehe ich nicht ein, vgl. u. a. A. H. Smith, The Making of Pandora. Journ. Hell. Stud. 11 (1890) 278 ff.

[2] S. Pauly-Wissowa und Roscher s. v.

V. 332 γῆς καρπὸν ἀνήσειν, V. 471 καρπὸν ἀνῆκεν ἀρουράων ἐριβώλων. Πανδώρα ist πᾶν δῶρον ἔχουσα wie z. B. Λευκίππη λευκοὺς ἵππους ἔχουσα. An und für sich paßt das ebenso gut für die Erde wie für die Göttin der Saat. Der herrschenden Meinung entgegen ist zu bemerken, daß Pandora kein wirklicher Göttername ist, sondern nur ein zufälliges Epitheton, wie die Nebenformen Ἀνησιδώρα und Ἀναξιδώρα noch bestätigen.

Erklärungsbedürftig ist aber der Umstand, daß dieser Name dem ersten Weib beigelegt wurde. In der Theogonie hat es keinen Namen, es wird nur γυνή genannt. In den Erga steht nun in V. 80 ff. ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα Πανδώρην, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες δῶρον ἐδώρησαν. Diese Verse sind so lose angehängt (in V. 94 wird sie wieder γυνή genannt), daß einige Philologen sie als einen Zusatz betrachten.[1] Sicher scheint es zu sein, daß in der ursprünglichen hesiodeischen Erzählung das Weib keinen Namen hatte.[2] Dies widerspricht dem Stile des griechischen Mythos, der seine Personen fast immer mit Namen nennt. Also mußte ein Name für das Weib gefunden werden, und dieser ergab sich, weil, um mit der Einlage zu sprechen, πάντες δῶρον ἐδώρησαν. So griff man den Namen Πανδώρα auf, bei dem mehr an die durchsichtige Etymologie als an seine Zugehörigkeit zu der Erdgöttin gedacht wurde.

Vielleicht liegt aber der Grund tiefer. Hesiod Op. V. 94 wird die Geschichte von dem Pithos ganz unvermittelt eingeführt. Wenn die Aufmerksamkeit immer wieder auf den merkwürdigen Widerspruch gerichtet wird, daß aus dem Pithos böse Dinge herausflogen und nur die Hoffnung darin zurückblieb, als die Frau eilends den Deckel wieder schloß, — entweder enthielt der Pithos gute Dinge, die verschwanden, nur die Hoffnung zurücklassend, oder böse, von denen die Hoffnung auch eins ist — so kann ich nur wiederholen, daß man logische Konsequenz nicht verlangen soll von der Allegorie, die erklären will, warum der Mensch, trotzdem er von lauter Bösem umgeben ist, dennoch hofft.[3] Der Sinn ist klar.

Die zweite Frage ist, woher der Pithos stammt, der gerade, weil er so unvermittelt in die Erzählung eingeführt wird, etwas sehr Bekanntes sein muß. Schon die alten Grammatiker haben auf die beiden πίθοι hingewiesen, die nach Ω 527 im Hause des Zeus standen: κακῶν, ἕτερος δὲ ἐάων. In der hesiodeischen Erzählung haben wir nur einen Pithos, und dazu kommt das weltverbreitete Märchenmotiv der bestraften Neugierde hinzu. Um die Verbindung zwischen dem Pithos und Pandora herzustellen, hat Miß Harrison eine scharfsinnige Hypothese aufgestellt. Sie betrachtet Pandora als die Erdgöttin, welche die Toten beherrscht, und sieht in dem Pithos den Grabpithos, durch dessen Mündung wie auf der Jenaer Lekythos die Seelen hinein- und herausfliegen, von dessen Öffnung der erste Tag der Anthesterien, Πιθοίγια, seinen Namen haben sollte. Im πίθος waren die κῆρες.[4]

---

[1] Die ganze Partie V. 69—82 von Lehrs und Lisco getilgt, denen Wilamowitz folgt.

[2] Vgl. Guarducci, Il mito di Pandora. Studi e materiali di storia delle religioni 3 (1927) 14 ff.

[3] Z. B. Wilamowitz, Hesiods Erga (1928) 51 (dazu meine Bemerkung Gnomon 4 (1928) 614); Guarducci, Leggende S. 446 f.; zuletzt Sinclair, Hesiod's Works and Days (1932) z. St.

[4] Harrison, Journ. Hell. Stud. a. a. O.; Prol. S. 285; vgl. meine Bemerkungen im Eranos 15 (1915) 183 f.

Signorina Guarducci beruft sich auf einen indogermanischen Mythos, den die neue Schule der vergleichenden Mythologie aufgedeckt zu haben glaubt, die Entwendung des den Unsterblichkeitstrunk enthaltenden Gefäßes durch Dämonen, von denen die Götter es durch eine List wieder erlangen, indem einer von ihnen sich zu einem Weib verkleidet, um die Dämonen zu betören.[1]

Picard, der an die versiegelten Vorratsgefäße der minoischen Paläste erinnert, meint, daß der Mythos vorgriechischen Ursprunges sei und ursprünglich von zwei Gefäßen, dem einen mit guten und dem anderen mit bösen Dingen gefüllt, gehandelt habe. Er weist auf die beiden in der Ilias erwähnten Gefäße und auf zwei Gefäße, die ein minoischer Goldring[2] in rituеller Verwendung darzustellen scheint, hin. In dem hesiodeischen Mythos seien die Gefäße auf eines reduziert (warum?), wodurch die beanstandete Unstimmigkeit entstand. Er nimmt Pandora als ein Epitheton der Demeter oder Ge, läßt sich aber nicht auf die Frage ein, warum der Mythos gerade diesen Namen für das Weib, das den Pithos öffnete, aufgegriffen hat.[3]

Wenn ich zu diesen drei schönen Hypothesen eine vierte hinzufüge, mag das vielleicht dadurch entschuldigt werden, daß sie als ein Korollarium aus dem früher Dargestellten folgt. Die Göttin, die in den *σιροί* oder *πίθοι* hauste, in denen der Getreidevorrat geborgen war, das weibliche Gegenbild des *Πλοῦτος*, konnte mit Fug als *Πανδώρα, πᾶν δῶρον ἔχουσα*, bezeichnet werden. Ihr vornehmlich gehört das Vorratsgefäß, der *πίθος*. Das kann dazu beigetragen haben, daß das Märchen von der weiblichen Neugierde, die mit so unheilvollen Folgen bestraft wurde, sich an den Namen Pandora anknüpfte, dem an und für sich keine sakrale Bedeutung anhaftete. Denn wenn Pandora wirklich ein Göttinnenname gewesen wäre, ist es schwierig zu verstehen, daß er dem neugierigen und bösen Weib beigelegt wurde. Durch eine der beliebten etymologischen Spielereien wurde der Name auf das mit allerlei Gaben bedachte Weib übertragen.

Dem mag sein wie es will; es hat wenig Gewicht. In diesem Exkurs war es mir darum zu tun, eine zweite Anodos der Getreidegöttin nachzuweisen, das Hervorsprießen der jungen Sprößlinge im Herbst aus den kurz vorher in die Erde niedergelegten Getreidekörnern: sie ist tief in

---

[1] Guarducci, Leggende S. 446 ff.; ausführlich Il mito di Pandora a. a. O. S. 14 ff.

[2] Abgebildet in meiner Minoan-Myc. Rel. S. 296 Abb. 85.

[3] Picard, La péché de Pandora. L'Acropole 7 (1932) 39 ff. In diesem Zusammenhang zieht Picard das bemerkenswerte Relief heran, das im Heiligtum der Kalliste an dem Weg zur Akademie gefunden und von Philadelpheus Bull. corr. hell. 51 (1927) Tf. VIII und S. 155 ff. herausgegeben wurde mit den wertvollen Zusätzen P. Roussels a. a. O. S. 164 ff. An einem Altar steht eine Göttin, eine Fackel haltend, hinter ihr stehen zwei Pithoi. Nach Pausanias I 29, 2 gehörte das Heiligtum Artemis und hatte zwei Xoana der Ariste und der Kalliste. Vgl. Hesych s. v. *Καλλίστη — — — ἡ ἐν Κεραμεικῷ ἱδρυμένη· Ἑκάτη, ἣν ἔνιοι Ἄρτεμιν λέγουσιν.* Im Heiligtum sind u. a. zwei Votivreliefs, Cunni darstellend, gefunden. Es ist offenbar eine z. B. der Artemis Brauronia verwandte Frauengöttin, vgl. auch Kallisto. Eine Beziehung zu Pandora ist mir unerfindlich und kann nicht durch die beiden Pithoi erwiesen werden. Ich muß gestehen, daß ich keine Erklärung für sie geben kann, sie können jedoch eine andere Verwendung oder Beziehung haben als auf den hesiodeischen Mythos.

den Verhältnissen der Natur und des Ackerbaus von Griechenland begründet. In dem eleusinischen Kult finden wir keine oder eine nur sehr schwache Spur von ihr. Dort herrschte die erste Anodos vor, das Heraufholen des Saatkornes aus den unterirdischen Getreidebehältern. Das stimmt zu den zeremoniellen Bedürfnissen des Festes der Aussaat, in dem das Saatkorn durch rituelle Akte gesegnet und geschützt werden sollte. Aus dieser ersten Anodos ist die zweite die Folge. In ihr liegt, abgesehen von der Trauer der Demeter, ohne Frage nicht nur der größte Gefühlswert, sondern auch die größte Bedeutung für das Menschenleben. Der Ackerbauer — und das waren in alter Zeit alle — wußte wohl, was das Hervorsprießen der Saat für sein irdisches Leben bedeutete, und er sah darin ein Abbild des menschlichen Lebens, ein Unterpfand seiner Unverwüstlichkeit trotz Tod und Verwesung. Es konnte nicht ausbleiben, daß diese Vorstellung, wenn sie auch nicht von den eleusinischen Göttern vertreten wurde, die aber jedoch in Attika verbreitet war, den Hintergrund zu dem eleusinischen Glauben verliehen hat, dem sie ihren tiefen Reichtum schenkte.

DER URSPRÜNGLICHE APOLLON

VON *SEVERIN SOLDERS* IN NYKÖPING

Apollon, „nomen spissa caligine obvolutum“ (W. Schulze, Qu. ep. 269), etymologisch zu entschleiern, ist eine Aufgabe, die viele Forscher gelockt hat. Die Schwierigkeit, zu diesem Problem etwas Stichhaltiges zu leisten, hängt z. T. mit der Frage zusammen, um die sich die Diskussion heute hauptsächlich dreht: Ist Apollon ein griechischer oder vorgriechischer, ein hellenischer oder asiatischer Gott? Ist es möglich und hat man das Recht, aus dem Griechischen oder überhaupt aus irgendeinem indogermanischem Wortstamme seinen Namen abzuleiten?[1]

Unter den Forschern, die in den letzteren Jahren eine Lanze für das rein hellenische Blut Apollons eingelegt haben, seien Farnell[2], Bethe[3] und Fr. Poulsen[4] genannt. Ernst Kalinka hat zeigen wollen, daß Apollon als Bogenschütze vorgriechisch sei[5] und daß sein vorgriechischer Name sich an den indogermanischen Wortstamm ἀπολ- anschließe.[6] Kretschmer findet jetzt den Namen klar indogermanisch[7], Ed. Meyer hat ihn als griechisch erkannt, wenn auch der delische Apollon von Hause aus kleinasiatisch sei.[8]

Noch im Gl. d. Hell. ist v. Wilamowitz seiner dreißigjährigen Überzeugung von Apollons asiatischer Herkunft treu geblieben. Apollon wird mit Vorliebe „der asiatische Orakelgott“ genannt, und augenscheinlich von den Einwänden M. P. Nilssons gegen Bethe[9] inspiriert, bricht v. Wilamowitz aus: „Eigentlich sollte die Heiligung der Siebenzahl im Dienste

---

[1] "The question rests in the pre-Hellenic penumbra, like the origins of the Delian cult", Laidlaw, A History of Delos 44. — Eine gute Übersicht s. Cook, Zeus II 452—459.

[2] Cults IV 99: "We discern that Apollo came with the invaders from the north". Vgl. Rose, Hist. of Gk. Myth. 135.

[3] Apollon der Hellene, Antidoron Wackernagel 14 ff. „mit Recht“, Kretschmer Glotta XV (1926) 191.

[4] Den Delfiske Gud og hans Helligdom 31.

[5] Klio 22, 251—260. [6] Neue Jahrb. 45 (1920) 409.

[7] Glotta XVIII (1930) 205. [8] G. d. A. I² 639, vgl. II 1² 284.

[9] Min. Myc. Rel. 443¹ über die bedeutsame Siebenzahl, einen unleugbar orientalischen Zug.

des Ἑβδομαγέτης zum Beweise genügen, daß er kein Hellene, kein Indogermane sein kann"[1] ... „jeder Versuch der Deutung ist aussichtslos; die aus dem Griechischen in alter oder neuer Zeit versuchten sind gleich unsinnig. Die Lykier haben den Gott anders genannt, vermutlich auch die lydische Artemis. Es versteht sich ja von selbst, daß der Gott, den die Griechen Apollon nennen, weil sie denselben bei den verschiedenen Völkern von der Troas bis Lykien hin anzutreffen meinten, nicht überall gleich gerufen ward; wo sie Apollon hörten, wird vielleicht noch einmal herauskommen, jetzt ist es unmöglich."[2]

Niemand wird leugnen können, daß einige Komponenten unserer komplizierten Gottheit asiatisch sind[3], den Namen aber ohne weiteres als vor- oder ungriechisch zu bezeichnen, wie einzelne es tun[4], ist keineswegs zulässig. Und zieht man die Tatsache in Betracht, daß Apollon fast überall Kultplätze älterer Gottheiten oder Heroen übernommen hat, dann steht im Vordergrund nicht die Frage, wo die griechischen Einwanderer „Apollon hörten", sondern vielmehr: Was hat man mit dem Wort *ἀπέλλων*, *ἀπόλλων* bezeichnen wollen? Was hat man an den Kultstätten als im ursprünglichen Sinne „apollinisch" angesehen? — Meines Erachtens ist der Name einst ein Appellativum gewesen, mit zwei anderen Götternamen vergleichbar, deren Träger geradezu mit Apollon innerlich verknüpft sind, Hermes und Themis.

Zuerst ein paar Worte über frühere Deutungsversuche. Die älteren sind von Eduard Hermann im Sprachwissenschaftlichen Kommentar zu ausgew. Stücken aus Homer (Heidelberg 1914) 111f. kurz besprochen worden. Die Etymologie, die heute am meisten bevorzugt erscheint, ist die von Prellwitz vorgelegte[5]; die Grundform *Ἀπέλjων* sei aus einem Stamm *ἀπελ* (**ἄπελος*, Kraft) herzuleiten, der bei Heranziehen des homerischen *ὀλιγηπελής*, „schwach", gewonnen sei; ion. *ἀνηπελίη· ἀσθένεια* (Hesych), altnord. *afl*, „Kraft", ahd. *abalōn*, „Kraft". Das Wort *Ἀπέλλων*: *Ἀπόλλων* bedeute also etwa der starke Gott. Diese Deutung hat viele Zustimmung gefunden; Kretschmer hat sie mehrmals verteidigt.[6] Andere wehren sich: „dabei ist die Bedeutung des Namens nicht sehr überzeugend", Ed. Hermann l. c., weiter Walde, Vergl. Wörterb.

---

[1] I 328. Vgl. O. Kern, Die Religion der Griechen I 110 mit Fußnote 2.

[2] a. a. O. I 325. — *πολυώνυμος ἔσται*, orakelt die Insel Delos, hom. Hymn. an Apollon 82.

[3] Auch im Inneren Kleinasiens scheint der Kult Apollons sehr verbreitet zu sein, nicht nur an der hellenisierten Westküste, s. W. Ramsay in JHS. 48 (1928) 47.

[4] Z. B. L. Weber in seinem Aufsatz „Apollon", Rh. M. 82 (1933) 216, Fußn.

[5] BB. 24 145, Etym. Wb² 47.

[6] Glotta XIII (1924) 242¹ und XVIII (1930) 205.

d. indogerm. Sprachen I (1928) 176 s. v. 1 op: „Doch ist das gr. ἀ- gegenüber dem o- der anderen Sprachen noch nicht befriedigend erklärt, zumal im es-St. ἄπελος auch ein ἀ- als Reduktionsstufe keinen Platz hätte.“ — Ist es doch überhaupt falsch, einen so abstrakten Inhalt in einem uralten Götternamen zu suchen.

Auffallend selten sind Deutungsversuche, die ein Konkretum als Inhalt des Namens voraussetzen; ich kenne nur zwei. Rendel Harris geht von heiligen Bäumen aus, die mit Apollon verknüpft worden sind, Epheu, Mistel, Eiche, Pappel (Ἀπελλόν· αἴγειρος... Hesych) und Lorbeer, aber vor allem hat er den Apfelbaum herangezogen, und sein Etymologisieren mündet in folgendes Ergebnis aus: "What hinders us saying that Apellon is simply apple?" Und weiter: "We have inferred that Apollo is a loan-word in Greek derived from a Northern name for the apple."[1] Trotz seiner freimütigen Argumentation dürfte Harris für seinen Apfelgott weder Philologen noch Religionsgeschichtsforscher gewonnen haben. — Ein anderer Weg, den schon Plutarchos gesehen hat[2], ist von C. Robert betreten worden. Der Namenform Ἀπέλλων sei aus ἀπελλαί (= σηκοί, Hesych) „Hürde“ herzuleiten, also der Hürdengott.[3] Diese Deutung hat ihre warmen Verehrer[4]; sie entgeht jedoch nicht M. P. Nilssons Kritik: sie „geht von einem zu akzessorischen Zug aus — daß Apoll unter Hirten Hirtengott wird, darf keinen wundernehmen — und stimmt nicht mit seiner Entwicklung überein“.[5] Aber die ἀπέλλα soll auch die Benennung der spartanischen Volksversammlung gewesen sein, und Apol-

[1] Bull John Rylands Library 1916, The origin of the Cult of Apollo. Die angeführten Stellen S. 40 u. 42. Seine Theorien führt der Verfasser fort in einem Aufsatz "Apollo at the back of the North Wind", JHS. 45 (1925) 237 ff. Harris' Argumente (die wichtigsten sind die Beinamen Μαλεάτης und Μαλόεις und die Münzen aus Eleutheria mit Apollon, einen kugelförmigen Gegenstand haltend) verzeichnet Cook, Zeus II 487—500, 1219f. Wie dieser (S. 488) und v. Wilamowitz (Gl. d. Hell. I 393 ff.) halte ich das Epithet Μαλεάτης für ein Ethnikon. Cook will sich nicht überzeugen lassen: "for the present Dr. Rendel Harris' attractive hypothesis must remain hypothetical" (S. 493). — Das Wort Apfel hängt wohl auf irgendwelche Weise mit dem Namen der campanischen Stadt Abella zusammen: „malum Abellianum“?

[2] Vgl. BCH. XIX 44.

[3] Bei Ed. Meyer, GdA. 2[1], § 64 u. a.

[4] Z. B. O. Kern: „es ist ein vergebliches Bemühen, durch einen Machtspruch die sich ungesucht darbietende Herleitung von den ἀπέλλαι, den Hürden und Zäunen, zu leugnen“ (Die Rel. d. Griechen I 111, Anm. 1: „Die evidente Deutung des Gottesnamens stammt von C. Robert; s. das Nähere bei Sittig, De Graecorum nominibus theophoris 41.“) — Jane Harrison stellte sich (an die Labyadeninschrift, s. u., denkend) den Zusammenhang zwischen dem Götternamen und ἀπέλλαι, ἀπέλλαξ so vor, daß Apollon sei "the god of the fold (σηκός), but it is a fold of human sheep"! (Themis[1] 440.)

[5] Gr. Feste 105.

lon konnte mit gleichem Recht deren Schutzgott genannt werden.[1] Farnell, der eine solche Deutung für die beste aller vorgelegten erachtet, stellt mit Recht die Einwendung auf: Wäre Apollon wirklich "the Dorian deity of the political meeting!" ... "there are etymological difficulties: the word ἀπέλλα would give rise to such a personal derivate as Ἀπελλαῖος, not to an uncontracted form such as Ἀπέλλων: in fact neither the form Ἀπόλλων (Ἀπέλλων) nor ἀπόλλα (ἀπέλλα) can normally arise the one from the other, though both may possibly be derivatives from the same root."[2]

Es wäre sehr interessant zu wissen, warum die spartanische Volksversammlung dieselbe Bezeichnung hatte wie das Fest ἀπέλλαι; vermutlich ist das Fest das Primäre. Diese Probleme lassen sich leider nicht lösen. Betreffs des Festes seien hier einige Tatsachen nach M. P. Nilsson, Gr. Feste 464 f., erwähnt: „Apellai entsprechen in dem äolisch-dorischen Gebiet den Apaturia; die weite Verbreitung bezeugt der Monatsname. Das Fest ist näher nur aus Delphi durch das Gesetz des Labyadengeschlechts bekannt, in dem es eine große Rolle spielt...; da es ... ἀπελλαῖα ἄγειν heißt, hat man mit Recht geschlossen, daß die ἀπελλαῖα Opfertiere waren. Das Wort hängt mit dem Namen des Festes, Apellai, und dem des Monats, Apellaios, zusammen. Für die Erklärung legt man am besten die Hesychiosglosse ἀπέλλακας· ἱερῶν κοινωνούς zugrunde. Die ἀπελλαῖα sind also die Opfer, die bei der Aufnahme des Jünglings als vollberechtigten Mannes in die Geschlechts- und Opfergenossenschaft dargebracht wurden; ἀπέλλαι, welches Wort kein Festname des gewöhnlichen Typus ist, bezeichnet eigentlich die Versammlung dieser Genossenschaft.“ Zu diesen Ausführungen möchte ich mit Jane Harrison zufügen: "Apellon is the projection of these rites."[3] Diesen Zusatz will ich unten begründen, nachdem eine Grundlage für die Beurteilung des sonderbaren Festnamens geschaffen worden ist. Es leuchtet ja ein, daß dieser mit dem Namen des Gottes zusammenhängen kann, und wie wir sehen werden, dürfte die Hesychiosglosse ἀπέλλαι· σηκοί, ἐκκλησίαι, ἀρχαιρεσίαι diesen Zusammenhang ermitteln.

Der Kult Apollons ist an mehreren Orten mit zwei bedeutsamen, konkreten Gegenständen innerlich verknüpft worden, dem Omphalos und

---

[1] Über derartige Versuche s. Farnell, Cults IV 99[a]; Preller, Myth. I[4] 232[3–4]. — Für eine Singularform gibt es meines Wissens keinen Beleg. Plutarchos hat nur das Verbum ἀπελλάζειν (Lyk. 6), und in der Gythioninschrift, Ditt. Syll.[2] 438 (römischer Zeit) steht: ... ἔδοξε τῶι δάμωι ἐν ταῖς μεγάλαις ἀπέλλαις εἶναι τὸ ἱερὸν τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ... (τοῦ δεῖνος). — Nach Boisacq, Dict. étym. 68, ist ἀπέλλαι dorischer Akzent; sonst sei ἄπελλα zu schreiben, nicht ἀπελλά.

[2] Cults IV 99, gesperrt von mir.

[3] Themis[1] 441.

der Themis. Das ist im Didymaion und Epidauros geschehen. Auf Delos wurde das neugeborene Kind durch Themis mit Nektar und Ambrosia genährt, und sogleich war es erwachsen.[1] Das delphische Heiligtum hat Apollon von Ge und Themis übernommen, eine Sukzession, die am einfachsten so ausgedrückt werden kann: Von zwei ungefähr synonymen Bezeichnungen des zentralen Teiles des Heiligtums hat die eine die Oberhand behalten. Ehe das Wort Themis sich noch aus einem Appellativum in einen Namen entwickelt hatte[2], mußte es einem anderen Appellativum (oder vielleicht schon einem Namen), Apollon, weichen. Bei diesem Prozeß ist weder der Name Poseidon noch Dionysos verwendbar gewesen. Ge's Hügel, der mit dem Worte Themis und (vielleicht später) Omphalos bezeichnet wurde, konnte auch Apollon heißen. — Mit diesem ist der apollinische Hügel in Sikyon zu vergleichen: Hesych. *Τοξίου βουνός· τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ ἐν Σικυῶνι, βέλτιον δὲ ἀκούειν τὴν ἐν Δελφοῖς Νάπην λεγομένην· ἐκεῖ γὰρ καὶ ὁ δράκων κατετοξεύθη. καὶ ὁ ὀμφαλὸς τῆς γῆς τάφος ἐστὶ τοῦ Πύθωνος.*

Daß ein Typus heiliger Steine den Namen Apollons trug, ist bekannt. „Der übelabwehrende Stein vor der Haustür wurde zu Apollon Agyieus, der in der Gestalt einer steinernen Spitzsäule vor dem Hause stand, um alle bösen Einflüsse fernzuhalten."[3] Wie in der Verbindung mit *βωμός* dürfte das Attribut *ἀγυιεύς* in konkretem Sinn zu verstehen sein, also ein Apollon der Wege.[4] Als ein ganz anderer erscheint aber der Agyieus

---

[1] Hom. Hymn. an Apollon 123 ff.

[2] Vor mehr als 20 Jahren erhielt Themis ihre evidente Erklärung von Ernst Fraenkel, der (Glotta IV [1913] 26) den Namen aus der Wurzel *θε+στᾰ* (*×θεμιστς*) herleitete: „die fest und unverbrüchlich stehende" — „ursprüngliches Konkretum". Vgl. Kretschmer, ibm. S. 50 und Walde, Vgl. Wörterb. d. indogerm. Spr. I 828, II 604. — Linguistisch ein wenig verschieden aber mit semasiologisch fast identischem Ergebnis hat Victor Ehrenberg die Themis behandelt in seinem Buch: Die Rechtsidee im frühen Griechentum, Leipzig 1921. Nach ihm bedeutet der Name die „gedrängt, gehäuft stehende". „Der Name einer Göttin ist das nicht; ein Konkretum aber muß es sein, ein Konkretum, das zur Gottheit wird" (S. 43). Ehrenberg will zeigen, daß dieses „Konkretum" nichts anderes sein kann als ein kleiner Erdhaufe, *Γῆς θέμις*, wo *Γῆ* ihre Orakel (*θέμιστες*) gab, der Hügel, der allmählich die Benennung *ὀμφαλός* bekam. „Erst später wird dieses *χῶμα γῆς* nachgemacht und damit zum *λίθος*" (S. 46). „Ich glaube, daß dieser Hügel, dieses 'Gehäufte', bzw. dieses 'gehäuft stehende', ehe es zum Omphalos wird, *θέμις* heißt, *θέμις γῆς*. Das Wort bezeichnet den heiligen Haufen; es ist damit die in ihm wohnende Erdgottheit" (S. 48 f.).

[3] M. P. Nilsson, Gr. Feste 102. — Pherekrates in Schol. Ar. Vesp. 875: *ἀγυιεὺς ὁ πρὸ τῶν αὐλείων θυρῶν κωνοειδὴς κίων, ἱερὸς Ἀπόλλωνος, καὶ αὐτὸς ὁ θεός.* vgl. Helladios in Phot. Bibl. 279, P. 535: *τὸν δὲ βωμὸν ἐκεῖνον ἀγυιᾶ Λοξίαν ἐκάλουν τὴν τοῦ παρ' αὐτοῖς θεοῦ προσηγορίαν νέμοντες τῷ θεῷ*, „d. i. *λίθοι*", Maaß in RhM. 78 (1929) 7.

[4] Schwerlich "lord of the road from earth tho heaven", wie Cook will, Zeus II 166.

in einigen Fällen, wo man vermuten kann, daß er Heroenkulte übernommen hat. Bei Pausanias kommt er auffälligerweise nur viermal vor (außer in den apokryphen Versen der Boio, X 5, 8), und zwar in Acharnai, wo Agyieus eine wichtige Rolle unter den lokalen Kulten gespielt zu haben scheint[1], an dem Grab des Apollosohnes Linos und der Psamathe in Argos[2], in Megalopolis (neben Athena Ergane, beide σχῆμα τετράγωνον) unweit eines Platzes, wo man die großen Knochen eines Giganten zeigte[3], weiter in Tegea, wo seine vier ἀγάλματα von je einer Phyle errichtet und wo Apollons ἑορτή mit δρώμενα gefeiert worden sei. Der Kult sei samt dem der Artemis anläßlich des Todes des Skephros und Leimon gestiftet worden.[4] — Derjenige Agyieus, den der Perieget an diesen vier Orten anzeigt, kann nicht der gewöhnliche der Wege und Höfe gewesen sein. Offenbar sind es solche Steine, die alte Gräber markiert haben[5] und zwar solche mit fortlebendem Heroskult. Betreffs Acharnai kann man an den Grabkult erinnern, der im Dromos des bekannten Kuppelgrabes noch ins 5. vorchristl. Jahrh. fortgedauert hat.[6] Als dieser Dromos als Kultplatz verlassen wurde (vielleicht in den ersten Jahren des peloponnesischen Krieges?), dürfte der Bautastein des Grabes als Apollon Agyieus das Zentrum für die uralte Heiligkeit des Platzes geworden sein.[7]

Den Namen Apollon tragen aber nicht nur Agyieussäulen und andere „Menhirs" der Heroengräber. Heilige Steine aller Art hat dieser Gott in Konkurrenz mit Hermes in seine Obhut genommen.[8] Die ursprüngliche Verwandtschaft oder geradezu Identität dieser beiden ist anerkannt;

---

[1] I 31, 6; Solders, Die außerstädtischen Kulte und die Einigung Attikas 12, Test. 24, 18, Test. 18, 112f.

[2] II 19, 8. [3] VIII 32, 4—5.

[4] VIII 53, 1—3, 6. S. Preller-Robert I[4] 464, Farnell, Cults IV 130. Eine Deutung des Aitions von Skephros und Leimon dürfte man nicht geben können, s. M. P. Nilsson, Gr. Feste 166 f.

[5] S. Axel W. Persson, The royal tombs at Dendra near Midea 113f. (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund XV) und Valmins Aufsatz "Tholos, tombs and tumuli" in Corolla Archaeologica (Lund 1932) 219ff. — Sarpedon wurde bestattet (Hom. Il. XVI 675):

τύμβῳ τε στήλῃ τε· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.

[6] S. M. P. Nilsson, Min. Myc. Rel. 524ff. mit Litt.; v. Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 310.

[7] Ein Beispiel solcher Sukzession bietet Apollon Ptoïos, der dem ἥρως Πτώιος nachgefolgt ist; s. M. P. Nilsson, Gr. Feste 162f.

[8] Neben diesen zwei Namen werden andere Inhaber alter Steinkulte sehr sporadisch genannt, am wenigsten vielleicht Zeus und Athena. Zeus Kataibates s. H. Sjövall, Zeus im altgr. Hauskult, Lund (1931) 108ff., Z. Kappotas s. Maaß in RhM. 78 (1929) 7f., Z. Sthenios, ebenda S. 10. — Athena Hygieia, ebenda 9f., weiter Athena ἐπὶ παλλαδίῳ in Attika. Andere Namen s. Farnell, Cults I 17.

„verschiedene Namen für Gottheiten desselben oder ganz ähnlichen Wesens“.[1] Daß sie im Altertum verwechselt werden, darf keinen wundernehmen; ihre Kultstätten und Kultgegenstände dürften insgemein nicht so verschieden gewesen sein.[2] Ich denke zunächst an solche Übergangsformen von bildlosem *ἄγαλμα* als Apollon in Amyklai, auf dem Grabe des von ihm verdrängten Heros Hyakinthos, eine Säule mit Helm, Speer und Bogen[3], oder in Megalopolis, wo er eine Herme ist.[4] Als Hermen hat man freilich auch andere Götter abgebildet, Poseidon, Athena Ergane, Helios und Herakles. Mit Apollon ist es aber in der Tat eine besondere Sache; es gibt, wie M. P. Nilsson (Gr. Feste 167) hervorgehoben hat, eine „Neigung, heilige Steine mit Apoll zu identifizieren“. Das hat auch S. Wide bemerkt; er fragt sich anläßlich der Steine, auf denen Orestes gereinigt worden sei (bei Gythion und in Troizen, Paus. III 22, 1, II 31, 4): „Wurde Apollon selbst als Stein gedacht, etwa wie Zeus *καππώτας*? Oder ist mit diesem Stein-Apollon der auf kretischen Münzen erscheinende Apollon mit einem Stein in der erhobenen Rechten zu vergleichen. . .?.“[5] Wenn in dem hom. Hymnus an Apollon 375 ff. erzählt wird, daß Apollon beim Tilphossiongebirge in Boiotien einen Stein über die Quelle der chthonischen Erinys Telphusa gewälzt habe, kann man dem Verdacht nicht entgehen, daß der Stein Apollon selbst ist, der die Kultstätte mit dem Orakel von Ge, ganz wie in Delphi, übernimmt. Auf ungefähr dieselbe Weise hat Apollon Maleates seinen Platz *ὑπέρ* einem Ge-Heiligtum in Sparta bekommen.[6] Und zwar scheint auch dieser ‚Apollon“, der offenbar mit einem älteren Heilgott Maleates identifiziert worden ist, ein steinerner gewesen zu sein: Steph. Byz. *Λιθήσιος· ὁ Ἀπόλλων ἐν τῷ Μαλέᾳ (λίθῳ) προσιδρυμένος ἐκεῖ.* In Theben gab es nach Pausanias (IX 11, 2) einen Stein, Namens *Σωφρονιστής*, den Athena auf Orestes geworfen habe, um ihn von dem Wahnsinn zu befreien, und vor welchem Herakles in den Schlaf sank, als er Amphitryon töten wollte. „Es war das Numen eines *ἄεργος λίθος*, den dann Athena bzw. Herakles,

[1] E. Kalinka in Neue Jahrb. 45 (1920) 409 f. Vgl. Farnell, Cults V 19 f., Preller-Robert I⁴ 393. — Zu Prellers Deutung des Namens Hermes als „der von dem Steinhaufen“ s. M. P. Nilsson, Gr. Feste 388 f., vgl. v. Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 159 f.; „wenn einer ist er ein urhellenischer und ein rein hellenischer Gott“. Einige Forscher bezweifeln, daß der Name griechisch ist, z. B. Kalinka, l. c. und Walde, Vergl. Wb. d. indogerm. Sprachen II (s̯uer, Pfahl?).

[2] Sogar als Orakelgott konkurriert Hermes mit Apollon, z. B. in Kledonomantie; Apollon hat ein solches Orakel in Theben (Paus. IX 11, 7), Hermes eines in Pharai (Paus. VII 22, 2—3), s. Halliday, Greek Divination 229 ff.

[3] Paus. III 19, 2.

[4] Paus. VIII 32, 2: *ἦν δὲ καὶ τῶν Μουσῶν μία ἔτι καὶ Ἀπόλλωνος ἄγαλμα κατὰ τοὺς Ἑρμᾶς τοὺς τετραγώνους τέχνην.*

[5] Lakonische Kulte 93².

[6] Paus. III 12, 8. Vgl. Wide, a. a. O. 91.

in Obhut genommen, sich angeeignet, d. h. ein Hieron erhalten hat am Stein oder über dem Stein..." — So Maaß[1]; folgt man aber dem Periegeten, gibt er erst in einem späteren Paragraphen eine Notiz über den Platz des merkwürdigen Heilsteines. Das kommt in § 7: *τοῦ δὲ Ἡρακλείου γυμνάσιον ἔχεται καὶ στάδιον, ἀμφότερα ἐπώνυμα τοῦ θεοῦ. ὑπὲρ δὲ τὸν Σωφρονιστῆρα λίθον βωμός ἐστιν Ἀπόλλωνος ἐπίκλησιν Σποδίου, πεποίηται δὲ ἀπὸ τῆς τέφρας τῶν ἱερείων. μαντικὴ δὲ καθέστηκεν αὐτόθι ἀπὸ κληδόνων*... Es war also weder Athena noch Herakles, der sich des betreffenden Steines bemächtigt hat, sondern gewiß hat er der Kult-, Orakel- und Heilstätte Apollons gehört. Nach Pausanias gab es im Bereiche des Apollon Ismenios in Theben auch einen mantischen Stein[2]: *ἔστι δ' ἐνταῦθα λίθος, ἐφ' ᾧ Μαντώ φασι τὴν Τειρεσίου καθέζεσθαι. οὗτος μὲν πρὸ τῆς εἰσόδου κεῖται, καί οἱ τὸ ὄνομά ἐστι καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι Μαντοῦς δίφρος.*

Es scheint, als wäre ein Stein auch zu Delphi ein integrierender Teil des mantischen Apparates[3], Pollux X 8: *τοῦ Δελφικοῦ τρίποδος τὸ ἐπίθημα, ᾧ ἐγκάθηται ἡ προφῆτις, ὅλμος καλεῖται.* Und *ὅλμος* ist ein *κοῖλος*[4] oder *περιφερὴς λίθος*[5]; Apollon selbst wird *ἐνόλμιος, ἔνολμος, ἔνολμις* genannt. Vgl. auch Hesych. *ἔπολμις· εἶδος μάντεως.*

Außer den apotropäischen Agyieussäulen, den Menhirs der Heroa, den heilenden und mantischen Steinen, die an Apollon gefallen sind, kommen auch andere, rätselhaftere, in Betracht. Nach Plutarch soll ein König der Ainianen, Temon, der für seine Rettung Apollon eine Hekatombe versprochen, den König der Inachier getötet haben mit einem Stein, dem später ein Opfer gebracht wurde.[6] „Der Stein war der alte Gott, an dessen Statt Apoll getreten ist, wobei der Gott das größere Opfer erhielt, das vielleicht später eingerichtet wurde, der Stein nur ein Nebenopfer, wie die hyperboreischen Jungfrauen sich mit der Opferasche abfinden mußten."[7] Vergleichbar ist eine Sage, die Antoninus

---

[1] RhM. 78 (1929) 8.

[2] IX 10, 3. — In einem Aufsatz über Apollon Spodios in Mélanges Henri Weil 1898 will M. Holleaux geltend machen, daß dieser mit dem A. Ismenios identisch sei.

[3] Über die Anordnungen im delphischen Orakel s. Leicester in Am. Journ. of Arch. 1933, 201ff.

[4] Schol. Ven. A zu Hom. Il. XI 187.

[5] Hesych. s. v. *ὅλμος*. — S. Maaß in RhM. 78 (1929) 13.

[6] Plut. Qu. Gr. p. 294 C: *τὸν μὲν λίθον ἐκεῖνον ὡς ἱερὸν σέβονται καὶ θύουσιν αὐτῷ καὶ τοῦ ἱερείου τῷ δημῷ περικαλύπτουσιν. ὅταν δὲ τῷ Ἀπόλλωνι τὴν ἑκατόμβην ἀποδιδῶσι, τῷ Διὶ βοῦν καθιερεύσαντες, μερίδα τοῖς Τέμωνος ἀπογόνοις ἐξαίρετον νέμουσι καὶ πτωχικὸν κρέας ἐπονομάζουσι.*

[7] M. P. Nilsson, Gr. Feste 167. Vgl. den Kult eines Steines in Delphi nahe am Heroon des Neoptolemos, der von einem Apollonpriester soll getötet worden sein; Paus. X 24, 6: ... *περίβολός ἐστι καὶ Νεοπτολέμου τοῦ Ἀχιλλέως ἐν αὐτῷ τάφος· καί οἱ κατὰ ἔτος ἐναγίζουσιν οἱ Δελφοί. ἐπαναβάντι δὲ ἀπὸ τοῦ*

Liberalis nach Nikandros und Athanadas hat (Metamorphoses IV), von Kragaleus in Ambrakia: *Ἀπόλλων δὲ κατ' ὀργὴν ἁψάμενος αὐτοῦ τῇ χειρὶ πέτρον ἐποίησεν, ἵναπερ εἱστήκει. Ἀμβρακιῶται δὲ Ἀπόλλωνι μὲν Σωτῆρι θύουσι ... Κραγαλεῖ δὲ μετὰ τὴν ἑορτὴν τὴν Ἡρακλέους ἔντομα θύουσιν ἄχρι νῦν.* — Von Hyakinthos, dem chthonischen Fruchtbarkeitsgotte [1], dem in Amyklai Apollon nachgefolgt ist, erzählt ein schon dem Euripides bekannter Mythos [2], daß ihn Apollon mit einem Diskus versehentlich erschlug. „Das Motiv kann ganz zufällig sein; die mitunter auf den Palästren vorkommenden Totschläge spielen auch in der Mythologie eine Rolle; jedenfalls geht es nicht an, in dem Diskus die Sonnenscheibe zu sehen.“ [3] Hier hat man m. E. mit der Tatsache zu rechnen, daß ein Diskus von Anfang an nicht die Form einer Scheibe hatte. Bei Homeros wirft man mit einem Steindiskus oder mit einem *σόλος αὐτοχόωνος*, d. h. einem unbearbeiteten Eisenklumpen. Da wir für Steinkult an den Hyakinthien keinen Beleg haben, müssen wir auf einen Vergleich zwischen dem Diskus dieses Mythus und dem oben angeführten Temonstein verzichten. Aber in diesem Zusammenhang können wir das rätselhafte altertümliche Apollonbild der kretischen Münzen aus Eleutherna nicht übergehen, wo der Gott einen großen Stein in der erhobenen Rechten hält. [4] — Aus Kreta nehmen wir noch ein Beispiel. Ein kretischer Goldring des Ashmolean Museum, M. P. Nilsson, Min. Myc. Rel. Taf. I 3 (besprochen S. 296 f.), stellt ohne Zweifel eine Epiphanie Apollons dar. [5] Vor den zwei Frauen stehen zwei Gegenstände, die beide als bauchige Gefäße aufgefaßt worden sind. Sieht man das Bild genauer an, muß man jedoch erkennen (wie Nilsson auch anmerkt, S. 297), daß nur der erste Gegenstand mit Rand und Griff als Gefäß gesichert ist. Der zweite, hintere, ist von kleinerer Höhe und kann am besten als ein roher Stein bezeichnet werden. Rand und Griff sind nie dagewesen, denn von Abnutzen ist hier keine Rede. Ist der Stein einem bogenschießenden Daimon heilig, ehe dieser noch den Namen Apollon trägt?

Auf die Frage, warum gerade Apollon der Gott des Thargelienfestes geworden ist, kann man getrost mit Deubner antworten: „Die kathartische Begehung war es wohl, die eines Tages Apollon zu dem Feste zog. . . Daß er nicht ursprünglich mit den Thargelia verbunden war, hat

---

μνήματος λίθος ἐστὶν οὐ μέγας· τούτου καὶ ἔλαιον ὁσημέραι καταχέουσι καὶ κατὰ ἑορτὴν ἑκάστην ἔρια ἐπιτιθέασι τὰ ἀργά. Dieses Einhüllen mit Wolle bzw. Fetthaut des Opfertieres (oben S. 149, Anm. 6) ist interessant; „hierher gehört auch das Netz von wollenen Strähnen, womit der Omphalos bedeckt ist“, M. P. Nilsson, l. c. Anm. 2.

[1] S. M. P. Nilsson a. a. O. 140, Min. Myc. Rel. 485 f.

[2] Hel. 1469 ff. [3] M. P. Nilsson, Gr. Feste 133.

[4] S. Farnell, Cults IV 310 mit Anm. f; Preller-Robert I[4] 250[1].

[5] Weinreich, Ph. W. 50 (1930) 980; L. Weber in RhM. 82 (1933) 214.

man mit Recht betont"[1] (v. Wilamowitz, Neue Jahrb. [1912] 29, 472. Dieser hält das Wort *θάργηλος* für fremd, Gl. d. Hell. II 36[2]). Ob der Festname (ion. Targelia) aus *ἄρχω* oder *ἀργός* (*λίθος*) herzuleiten ist[2], lasse ich dahingestellt sein. Ich will nur die Aufmerksamkeit darauf richten, daß Apollon auch als Daimon des Steines etwas mit dem Feste zu tun hat. Es gibt eine feste Überlieferung, daß *φαρμακοί* an den Thargelien gesteinigt wurden.[3] Der Steinfetisch ist ein Werkzeug bei Menschenopfern gewesen, oder aber ist an den dabei gebildeten Steinhaufen zu denken.[4]

Aus zwei Mythen geht hervor, daß Meteorsteine apollinische Kultidole waren. Im hom. Hymnus an Apollon 391 ff. leitete der Gott in der Gestalt eines Delphins über das Meer die Männer aus Kreta, die seine Priester in Delphi werden sollten. Bevor das Schiff landete, eilte Apollon voraus und nahm sie in seinem Heiligtum als ein strahlender Meteor entgegen.[5] In dem zweiten Mythus, einem Aition, Schol. Eur. Phoin. 1408, wird von einem Manne erzählt, der etwas vorschnell gelobt hatte, damit keiner ihn überträfe, dem Apollon Kataibasios eine Hekatombe von Männern zu opfern. „Nun gibt es gerade Beispiele dafür, daß Apoll in der Gestalt eines heiligen Steines auftritt; es scheint daher keine vorschnelle Annahme zu sein, daß jener Apollon-Kataibasios ein solcher vom Himmel gefallener Stein oder Steinidol war. Die ewig versprochene und nie dargebrachte Männerhekatombe deutet vielleicht auf ein ehe-

---

[1] Attische Feste 193 f.

[2] Kretschmers Etymologie, Glotta X 108 ff., geht über ein aspiriertes ×*ἅρχω* (<*ἄρχω*) zu ×*ἅργμα*, ×*ἁργήλια*. Die von Maaß, RhM. 78 (1929) 14, vgl. S. 20, ist kühner und lädt zur Kritik ein. Er geht nicht von *τὰ ἁργήλια* sondern von *τὰ ἀργήλια* aus. „*Ἀργήλια* ist das Fest des *ἀργὸς λίθος* oder der *ἀργοὶ λίθοι*. Nicht von den Feldfrüchten, den *ἀπαρχαί*, *ἀρχαί*, *ἄρχματα* (davon würde *ἀρχήλια* zu erwarten sein), sondern von *ἀργὸς λίθος* hat das Fest und sein Inhaber (Apollon) *Ἀργήλιος* seinen Namen oder Beinamen. Sogar das Festgebäck *θάργηλος* hat seine Bezeichnung daher." — Deubner huldigt der Ansicht Kretschmers (a. a. O. 189 f.) und sagt von dem anderen Versuch: „Das schwebt alles in der Luft, von der Aspiration nicht zu reden."

[3] M. P. Nilsson, Gr. Feste 108. — Ebenda Anm. 7: „Steinigung ist überhaupt Schutzmittel und Gegenzauber gegen böse Dämonen." — Man kann sich fragen, ob nicht das Töten des Hyakinthos ein Aition ist zu irgendwelchem ähnlichen, nicht bezeugten Brauch an den Hyakinthien, einem Feste, das auf seinem Boden ein Gegenstück zu den Thargelien war. Selbst das Wort für das Hauptmahl jenes Festes, die *κοπίς*, lädt zu einer solchen Vermutung ein, vgl. *κόπτω*, *κόπος*.

[4] Vgl. Kalinka, Neue Jahrb. 45 (1920) 410: „so war Hermes, die göttliche Kraft, die in derartigen Steinhaufen, wie in den ithyphallischen *Ἑρμαῖ* wirkte, gleich Apoll ein Abwehrer böser Geister, der sie in die Unterwelt zurückjagt."

[5] Preller-Robert I[4] 258 mit Anm. 1.

maliges Menschenopfer in dem Kult; ein solches würde zu dem apotropäischen Apollon des Steines gut passen.“[1]

Die milesische Sängergilde, die mit dem Apollonkulte ihrer Stadt zu tun hat, verordnet in einer Inschrift (448 v. Chr.) folgendes: *καὶ ἄρχονται οἱ στεφανηφόροι Ταυρεῶνος θύειν Ἀπόλλωνι Δελφινίωι ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἀπαρξάμενοι, καὶ κρητηρίσας τέσσερας. καὶ γυλλοὶ φέρονται δύο, καὶ τίθεται παρ' Ἑκάτην τὴν πρόσθεν πυλέων ἐστεμμένος καὶ ἀκρήτω κατασπένδετε, ὁ δ' ἕτερος ἐς Δίδυμα ἐπὶ θύρας τίθεται.*[2] Wie Wilamowitz z. St. S. 628 erschlossen hat, ist *γυλλός* ein würfelförmiger Stein und mit der Säule des Apollon Agyieus gleichwertig, nur von anderer Form. Spätere Entwicklung ist es, daß, was eigentlich der Gott selbst ist, ihm als Weihgabe dargebracht wird... Die apotropäische Bedeutung ist klar... So lehrt dieses Beispiel, wie der ursprünglich selbständige, schützende Stein in den Besitz des Gottes übergehen konnte...[3] — Mit dem Tragen dieser *γυλλοί* vergleicht Maaß die Obliegenheit eines Priesters, die in der bekannten Inschrift des athenischen Dionysostheaters angedeutet wird, IG. III 1, 296, *ἱερέως λιθοφόρου* und den Funktionsnamen aus Eleusis, IG. III 1, 702, *Αὐρήλιος Λιθοφόρος Πρόσδεκτος Πιστοκράτους Κεφαλῆθεν*; s. unten.[4]

Von einem pyramidenförmigen Apollonstein in Megara spricht Pausanias I 44, 2: *ἔστι δὲ ἐν τῷ γυμνασίῳ τῷ ἀρχαίῳ πλησίον πυλῶν καλουμένων Νυμφάδων λίθος παρεχόμενος πυραμίδος σχῆμα οὐ μεγάλης· τοῦτον Ἀπόλλωνα ὀνομάζουσι Καρινόν.*[5] In derselben Stadt beschreibt der Perieget I 42, 1—3, noch einen Apollonstein, der bei Anschlag wie eine Zither töne und ihn daher an die Memnonstatue in Ägypten erinnere. Hier interessiert uns die Pausaniasstelle aus einem anderen Grunde, nämlich wegen der Tradition von der megarischen Stadtmauer: *δείκνυται δὲ καὶ ἑστία θεῶν Προδομέων καλουμένων· θῦσαι δέ σφισιν Ἀλκάθουν λέγουσι πρῶτον, ὅτε τῆς οἰκοδομίας τοῦ τείχους ἔμελλεν ἄρχεσθαι. τῆς δὲ ἑστίας ἐγγὺς ταύτης ἐστὶ λίθος, ἐφ' οὗ καταθεῖναι λέγουσιν Ἀπόλλωνα τὴν κιθάραν Ἀλκάθῳ τὸ τεῖχος συνεργαζόμενον . . . τότε δὲ αὐτῷ τειχίζοντι, ὥς φασιν οἱ Μεγαρεῖς, συνεργάζεταί τε Ἀπόλλων καὶ τὴν κιθάραν κατέθηκεν ἐπὶ τὸν λίθον.* Vgl. Theognis 773 f. (Buchholz, Anthologie I⁴ 98, v. 443 f.):

Φοῖβε ἄναξ, αὐτὸς μὲν ἐπύργωσας πόλιν ἄκρην,
Ἀλκαθόῳ, Πέλοπος παιδί, χαριζόμενος.

---

[1] M. P. Nilsson, Gr. Feste 169 f.
[2] Sitz.-Ber. der Berl. Ak. (1904) 619 ff., Z. 23 ff.
[3] Nilsson a. a. O. 168 f. [4] RhM. 78 (1929) 18.
[5] Über *Καρινός* s. Highbarger, The history and civilization of ancient Megara (Baltimore 1927) 34 f.; Hanell, Megarische Studien, Diss. Lund (1934), Index.

Dieser Vorstellung oder Redensart, daß Apollon persönlich sich beim Bauen der Mauern betätige, begegnen wir auch anderswo. So ist er an dem Mauerbau in Byzantion[1] beteiligt und (zusammen mit Poseidon) in Troia.[2] Diese Tätigkeit des Gottes wird von Kallimachos im Apollonhymnus liebevoll hervorgehoben (55 ff.):

Φοίβωι δ' ἑσπόμενοι πόλιας διεμετρήσαντο
ἄνθρωποι· Φοῖβος γὰρ ἀεὶ πολίεσσι φιληδεῖ
κτιζομένηισ', αὐτὸς δὲ θεμείλια Φοῖβος ὑφαίνει.
τετραέτης τὰ πρῶτα θεμείλια Φοῖβος ἔπηξε
καλῆι ἐν Ὀρτυγίηι περιηγέος ἐγγύθι λίμνης.

Mit eigener Hand legt Apollon die Grundlagen der Städte, nicht nur die seiner eigenen Heiligtümer wie im hom. Hymnus (97 ff., 254 ff., 294 f.); mit eigener Hand beschirmt er seine troischen Mauern und stößt dreimal den stürmenden Patroklos von dem *ἀγκών* der Mauer herunter (Hom. Il. XVI 700 ff.). — Für das Religiöse in dem Akt der Stadtgründung war Apollon schon am Anfang der geschichtlichen Zeit der zentrale, überall wiederkehrende Name geworden, *Ἀπόλλων Ἀρχηγέτης* (*Οἰκιστής*, *Κτίστης*). Ist diese Erscheinung nur eine Folge der großen Autorität des delphischen Orakels? Spürt man nicht neben und unter diesem vielbesprochenen Faktor etwas viel Urwüchsigeres, die Vorstellung von der Heiligkeit des Grundsteines, dessen Daimon mit dem Worte Apollon bezeichnet wird? Der mauernde Apollon ist von Anfang an der Baustein selbst. Sein Numen fleht man an und nimmt man als Beschützer der Arbeit und des Fortbestehens. — Es würde mich nicht wundern, wenn es sich eines Tages herausstellte, daß die *σημιαφόροι Ἀπόλλωνος Ἀρχηγέτου* in Hierapolis[3] ein *σημεῖον* derselben Art wie der *ἱερεὺς λιθοφόρος* in Athen zu verwalten gehabt hätten.[4]

Jetzt kommen wir zu dem Wort *ἀπέλλα* zurück. Nach der oben angeführten Hesychiosglosse ist das Wort mit *σηκός* gleichbedeutend, also E i n h e g u n g. Man darf aber nicht lediglich an Einhegungen für das Vieh, Hürden, denken, wie C. Robert und O. Kern (oben S. 144 f.) es tun. Die synonymen Wörter *σηκός*, *σήκωμα*, *θριγκός*, *περίβολος* sind sehr oft Bezeichnungen für die Umfriedigung der Heroa und anderer Heiligtümer. Von welchem Material sie in Griechenland waren, brauche ich nicht zu sagen.[4] Wie das nordische Wort *tūn*, d. Zaun, und *gård*, ahd.

[1] S. Preller-Robert I^4 585^1.

[2] Hes. Frgm. LXXVII, Hom. Il. VII 452 f., XXI 515 f., Preller-Robert I^4 269^3.

[3] Arch. Jahrb. Ergänzungsheft IV 119, Nr. 153.

[4] Von göttlichen *σημεῖα* s. Kern in 26 Winckelmannsprogr. (1928) 8; Maaß l. c.

[5] Nur aus Stein sind noch heute die griechischen Hürden gemacht, auch in den waldigen Gebirgsgegenden. Geeignete Steine zum Bauen gibt es über-

gart, haben ἀπέλλα und die synonymen Wörter ursprünglich nicht den eingefriedigten Platz sondern den Zaun selbst bezeichnet. ἀπέλλα in diesem Sinn ist literarisch wohl deshalb außer Gebrauch gekommen, weil die spartanische Volksversammlung und auch das Fest Apellai dieses Wort für sich in Anspruch genommen hatten.

Verschollen ist ebenfalls ein Wort für Stein, Hesych. πέλλα· λίθος. Es hat einigen Mundarten, wenigstens der makedonischen [1], angehört, ist aber einmal sehr verbreitet gewesen, der großen Anzahl der Ortsnamen nach zu urteilen, in denen es ein Bestandteil ist, z. B. Πελλήνη, Πελλάνα mit Ableitungen, s. Papes Wb.[2] — Walde nimmt das Wort in seinem Vergl. Wörterb. d. indogerm. Sprachen unter *pel(e)s* „Fels" auf (II 66 f.) und setzt eine Grundform ˣπέλσα an.[3] Mit einem Präfix α vor diesem Stamm πέλλα ist das Wort ἀπέλλα, Zaun, steinerne Einhegung, gebildet worden.[4] Das Präfix ist vielleicht α = n̥ oder wahrscheinlicher das „α copulativum" (< *sm̥*)[5], wie in ἀ-πατούρια, ἀ-κόλουθος, ἄ-σις (< ˣ*sm̥-ti-s*), ἀ-πήνη, ἅμ-αξα, hom. ἅμαξα (< ˣ*sm̥-aξ̯α*).

Als die griechischen Stämme eingewandert kamen, fanden sie in dem neuen Lande eine Menge Heiligtümer verschiedener Art. Für viele war eine ἀπέλλα oder sonstige Steine, große oder kleinere, das bezeichnende. Einige gehörten namenlosen Heroen oder Daimonen, die das Ihrige erheischten. Blieb der Kult aus, rächten sie sich. „Es gilt die Götter zu kennen, die beleidigt sind; oft ist es ein vernachlässigter Heros, also ein Toter, der nicht versöhnt ist und daher noch schaden

---

all. — Von dem Pelopion in Olympia sagt Pausanias V 13, 1: λίθων θριγκῷ περιέχεται; vgl. Plat. Theait. 174 E: σηκὸν ἐν ὄρει τὸ τεῖχος περιβεβλημένον.

[1] Scol. Ulp. zu Dem. 19, 155, Et. M. 659, 38: ... πέλλας, τοὺς λίθους κατὰ τὴν Μακεδόνων φωνήν.

[2] Pella, die Hauptstadt Makedoniens wird von Livius 44, 46, beschrieben: ... non sine causa delectam esse regiam ... sita est in tumulo ... arx Phacus in ipsa palude, qua proxima urbi est, velut insula eminet aggeri operis ingentis imposita ... — Man kann sich fragen, ob nicht der Name eines solchen chthonischen Heros wie Pelops denselben Wortstamm enthält. Verdächtig macht ihn der Umstand, daß er sein Szepter von Hermes erhält (Hom. Il. II 103); sprechend ist auch sein „σημεῖον", Paus. V 13, 7: ἐν Σιπύλῳ μὲν θρόνος ἐν κορυφῇ τοῦ ὄρους.

[3] Derselbe Stamm findet sich im ahd. *felis-felisa* (woraus frz. *falaise*) und wahrscheinlich auch gr. πόλις, s. Fr. Kluge, Et. Wörterb. d. deutschen Sprache, 10. Aufl. (1924) s. v. Felsen.

[4] Daß die spartanische ἀπέλλα eine Wortbildung mit dem Präfix α ist, hat man schon lange bemerkt; aber der Ursprung des Präfixes ist umstritten. Prellwitz schlägt, Et. Wb. s. v. ἀπέλλα das α copulativum vor (+ ˣ*qelna* Schar, κλόνος Gedränge), Brugmann das α = n (zu ἐν), Brugmann-Thumb, Gr. Grammatik[4] 98. — M. E. ist dieses Wort von dem für das Fest nicht zu trennen. Vgl. oben S. 144 f.

[5] S. A. Debrunner, Gr. Wortbildungslehre (Heidelberg 1917) § 58.

kann. So hat der Gott (Apollon) den herrschenden Heroenglauben angenommen und sich unterworfen" (v. Wilamowitz, Gl. d. Hell. II 37), nicht nur als ein Gott, der die Ursache einer Befleckung und die Mittel der Reinigung kennt, sondern ursprünglich vielmehr, weil sein Name so geeignet war, sich an manche namenlosen Kultstätten anzuschließen. Von heiligen Steinen unansehnlicher Größe bis zu den gewaltigen Stadtmauern erstreckt sich sein Bereich. Der Daimon, der bei den Hyperboreern einen *παλαιὸς κῆπος* hatte[1], der Mauern baute und beschützte, selbst die *θεμείλια* der neuen Städte legend, der den Knaben zum *ἀπέλλαξ*[2] machte und nachher zum Helfer des Epheben *κατ' ἐξοχήν* wurde[3], selbst

> *ἀνέρι εἰδόμενος αἰζηῷ τε κρατερῷ τε*
> *πρωθήβῃ, χαίτης εἰλυμένος εὐρέας ὤμους*[4],

was hat ihm seinen Namen gegeben? Ist das nicht sein *σημεῖον*, die Steinfügung oder der Stein? Kann nicht dessen Numen am einfachsten *Ἀπέλλων* benannt worden sein[5]?

---

[1] So. Frgm. 870.

[2] Hesych. *ἀπέλλακας· ἱερῶν κοινωνούς*.

[3] S. die kleine vortreffliche Schrift von Herbert Koch, Apollon und „Apollines", Akad. Antrittsrede. Stuttgart, Kohlhammer 1930.

[4] Hom. Hymnus an Apollon 449 f.

[5] Über Namenbildungen auf *-ων* s. Maaß in RhM. 78 (1929) 21 ff.

III. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

BERICHTE

ÄGYPTISCHE RELIGION (1927—1933)

VON *A. WIEDEMANN* IN BONN

I. Allgemeines. Die umfangreichen Ausgrabungen im Niltal und ihre Veröffentlichungen haben in den letzten Jahren eine Fülle von Angaben über altägyptische religiöse Vorstellungen zu Tage gefördert, gerade hierdurch aber das Erscheinen umfassenderer wissenschaftlicher Darstellungen derselben behindert. Der Verfasser einer solchen mußte befürchten, daß sein Werk bereits beim Erscheinen durch neue Funde veraltet sein werde. So hat denn auch der diesmalige Bericht wesentlich monographische Untersuchungen zu verzeichnen.[1]

Anschauliche kurze Übersichten über die ägyptische Religion gaben unter Beifügung von Abbildungen Röder[2] und unter Verwertung von Anregungen von Junker Balz.[3] Nach letzterem durchschimmert seit den ältesten Zeiten die Texte der Glaube an eine weltumfassende Gottheit, die alles schuf und erhält, höchstes Wissen, absolute Wahrheit besitzt. Man braucht jedoch in die für diese Art Monotheismus angeführten

---

[1] Für bibliographische Übersichten über ägyptologische Erscheinungen vgl. ARW. XXVI 333. In JEA. 14, S. 159 ff., 16, S. 93 ff. hat Capart die Literatur für 1926 und 1927 in großer Vollständigkeit verzeichnet; eine Ergänzung bilden a. a. O. 17, S. 117 ff. Milne und Mitarbeiter für die griechischen Papyri. Der auch für Ägypten wichtige Gesichtspunkte ergebende Bericht über Allgemeine Religionswissenschaft von Weinreich wurde ARW. XXVIII 318 ff.; XXIX 244 ff. fortgesetzt.

[2] Im Reallexikon der Vorgeschichte 11, S. 96 ff. und in Clemen, Religionen der Erde. München 1927, Bruckmann. S. 59 ff. Zahlreiche Ausführungen über ihre Entwicklung, Kultus, Gott-König, Priesterschaft, usf. die äg. Kulturgeschichte von Kees in dem Handbuch der Altertumswiss., herausgeg. von W. Otto. Ägypten. München 1933.

[3] In Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen. Leipzig-Wien 1929, Deuticke. S. 41 ff.

Formeln und Hymnen nur den Namen des jeweiligen Lokalgottes ohne sonstige Änderung des Wortlautes einzusetzen, um sie für jeden Gott henotheistisch verwertbar zu machen. Die Schilderung der ägyptischen Religion unter der 18. Dynastie von Shorter[1] ist populär gehalten, das Buch von Lewis Spence[2] das Werk eines überzeugten Mystikers ohne ägyptologische Fachkenntnisse.

Mehrfach wurde versucht, die ältesten religiösen Vorstellungen der Ägypter und deren Entwicklung vor der Zeit der Pyramidentexte festzustellen. Zu nennen ist zunächst eine Arbeit von Sethe[3], der zu diesem Zwecke ein umfangreiches Material aus Texten, Mythen, Gottesnamen, geographischen Verhältnissen verwertete. Es ergab sich ihm ein sehr verwickelter Verlauf der Vorgänge, den er selbst als ein hypothetisches, persönliches Vorstellungsbild bezeichnet, das sich nicht beweisen, sondern nur glaubhaft machen lasse. Dabei werden die Ortsgottheiten und Tierkulte, die Gaugottheiten, die Anfänge kosmischer Religion besprochen und Rückschlüsse auf politisch-religiöse Zusammenschlüsse im Delta, Reiche des Horus und Set, das Ägypten des Osiris und des Horus von Heliopolis, Kämpfe von Hermopolis gegen Heliopolis, die Reiche der Horusdiener von Buto und deren von Hierakonpolis, usf. in ihrer Zeitfolge und in ihrem gegenseitigen Verhältnisse gezogen. Nach Kees[4] sind die sog. Horusdiener das Horusgeleit. Dieses bildeten ursprünglich Gotteszeichen oberägyptischer Gaue, die den Horuskönig von Hierakonpolis unter Führung des Gottes von Siut zum Siege über Unterägypten führten. Später war das Horusgeleit das Geleit des Königs, wenn er in der patriarchalischen Monarchie zur Zählung der Steuerobjekte in Person durch das Land zog. Mercer[5] handelte unter Verwertung zahlreicher, teilweise gewagter Vermutungen über die Kulte vor der Pyramidentext-Zeit. Die Ägypter bestanden aus vier Rassen mit vier Religionen: Die Anbeter des Seth, die über Kosseir und Suez kommenden Anbeter des Horus, die Anbeter des Osiris aus Syrien, die Anbeter des Re von den Inseln des Mittelmeers. Scharff[6] suchte die Kulturentwicklung in

---

[1] An Introduction to Egyptian Religion. London 1931, Routledge.

[2] The Mysteries of Egypt or the Secret Rites and Traditions of the Nile. London 1930, Rider.

[3] Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter (Abh. Kunde des Morgenlandes 18, Nr. 4). Leipzig 1930, Brockhaus. (Vielfach zweifelnd und ablehnend Peet, OLZ. 34, Sp. 625 ff.).

[4] Nachr. Ges. Wissensch. Göttingen. 1927. Heft 3, S. 196 ff.

[5] Étude sur les Origines de la Religion de l'Égypte in Journ. Soc. Orient. Research. New York. 12, S. 83 ff.; 13, S. 1 ff.; separat mit Vorwort von Moret. London 1929, Luzac.

[6] Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte (Morgenland. Heft 12). Leipzig 1927, Hinrichs. Vgl. Scharff, JEA. 14, S. 261 ff.

Ägypten von den ältesten Steingeräten bis zu den ersten Königen in ein System zu bringen, zwei verschiedene Kulturen in Ober- und Unterägypten zu scheiden, als Urheber des ägyptischen Kalenders, dessen Einführung 2781/76, nicht 4241/36 stattgefunden habe, Imhotep hinzustellen. Junker[1] lehnte im allgemeinen die bisherigen für die vorgeschichtliche Kulturentwicklung Ägyptens gezogenen Schlüsse ab und entwarf einen abweichenden, freilich gleichfalls vielfach auf Vermutungen beruhenden Verlauf. Bissing[2] erklärte mit Recht, auf archäologischem Wege lasse sich nicht erweisen, ob im 5. oder 4. Jahrtausend Einfluß oder Berührung zwischen den Flußgebieten des Nils und des Euphrat und Tigris stattgefunden habe.

Eine Reihe der sog. moralischen Papyri, Lebensregel-Sammlungen, die auch das Verhältnis des Menschen zur Gottheit in das Auge fassen, erörtert Lexa.[3] Die Behandlung des Papyrus Insinger durch den gleichen Verfasser lehnte Spiegelberg[4] ab und übersetzte selbst eine Reihe der Sprüche. Stelen der 11. Dynastie mit dem Selbstlobe des Toten, das dessen moralische Vollkommenheit schildern sollte, wurden untersucht[5], die Ermahnungen an den Kronprinzen Merikara (Pap. Petersburg 1116A) erneut behandelt.[6] Er solle menschenfreundlich gegen alle Stände sein, Gott habe den König eingesetzt, um gerecht zu herrschen, er dürfe auch nicht im Verborgenen Böses tun, Gott kenne den Schuldigen und richte unfehlbar. Das Verhältnis der Sprüche des Amen-em-apt (Amen-em-ope) zu denen Salomonis wurde mehrfach besprochen. Während man meist erstere als Quelle der hebräischen Sprüche ansah[7], wurde von anderer Seite das umgekehrte Verhältnis angenommen[8] oder an eine gemeinsame Quelle, einen „stock of Wisdom, which in the East existed“ gedacht, den beide, gegebenenfalls unter Verwertung einer älteren hebräischen Sammlung, heranzogen[9], oder vermutet, es handele sich um von einander unabhängige Zusammenstellungen gleichartiger

---

[1] In Festschrift für P. W. Schmidt. Mödling 1928. S. 865 ff.

[2] Archiv Orientforschung 5, S. 49 ff.

[3] Enseignements moraux généraux des anciens Égyptiens. Tome 2—3. Prag. Imprimérie de l'État. 1928. Vgl. Anthes in Der alte Orient 22, Heft 2.

[4] OLZ. 31, Sp. 1025 ff.

[5] Blackman, JEA. 17, S. 55 ff.; Polotzky, a. a. O. 16, S. 194 ff. und: Zu den Inschriften der 11. Dynastie (Untersuch. zur Gesch. Ägyptens, herausg. von Sethe 11). Leipzig 1929, Hinrichs.

[6] Moret, Compt. rend. Acad. Inscr. 1927, S. 267 ff. Ältere Übersetzungen Gardiner, JEA. 1, S. 22 ff.; Erman, Literatur der Ägypter S. 109 ff.

[7] Humbert, Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israél (Mém. Univ. Neuchatel. Tome 7). Neuchatel 1929.

[8] Kevin, Journ. Orient. Res. 14, S. 115 ff.

[9] Österlej, Zeitschr. alttestam. Wiss. NF. 4, S. 9 ff Vgl. Archiv 26, S. 334.

Sätze aus dem jeweils selbständigen Spruchschatze verschiedener Völker.[1] In seiner ägyptischen Literaturgeschichte verwertet Pieper[2] auch religiöse Texte und suchte bereits vor dem Mittleren Reiche Monotheismus zu finden. „Freilich gibt es keinen Kult dieses einen Gottes, aber im Glauben des Volkes bestand er deswegen doch. Und neben ihm kann der Kult des Pantheons eben so ruhig bestehen wie bei so vielen Naturvölkern. Strenge Logik kann man auf dieser Stufe nicht verlangen." Wie sich ein solcher Monotheismus von Henotheismus oder Polytheismus unterscheidet, bleibt unerörtert. Vorträge, in denen Peet[3] die profanen und religiösen Literaturen Vorderasiens unter Heranziehung Ägyptens verglich, waren für weitere Kreise bestimmt.

Eine Sammlung von Übersetzungen ausgewählter Texte über den Götterglauben an verschiedenen Orten des Niltals, Mythen, Kultsprüchen, Königtum, das Verhältnis zwischen den Menschen und der Gottheit, das Jenseits veröffentlichte Kees.[4] Zahlreiche Anspielungen auf religiöse Vorstellungen und Mythen lassen sich aus den von Röder[5] zusammengestellten Märchen gewinnen. Eine lange Reihe bisher unbekannter Texte und neue Handschriften bereits vorliegender ägyptischer Religionsurkunden machte Golenischeff[6] zugänglich. Wichtig war auch für die Religionsgeschichte ein vortrefflich illustriertes Werk von Capart[7] über Memphis, die dortigen Tempel und Gräber und deren Ausstattung, die Pyramidentexte, die Sabako-Inschrift, das Ḥeb-sed-Fest, die Magie, moralische Texte, die Grabstatuen, in denen man den Toten verkörpert dachte. Das grundlegende Monumentalwerk von Wreszinski[8] ergibt besonders aus der thebanischen Zeit eine Fülle von Einzelangaben für die Bedeutung der Götter bei kriegerischen Unternehmungen, ihre Beziehungen zu den Königen, dem Heere und seinen

---

[1] Herzog, Zeitschr. für Semitistik 7, S. 124 ff.

[2] Die ägyptische Literatur. Potsdam-Wildpark. Verlagsges. Athenaion 1927.

[3] A comparative study of the literatures of Egypt. Palestina and Mesopotamia (Schweich Lectures 1929). London 1931, Oxford University Press.

[4] Ägypten (Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von A. Bertholet). Tübingen 1928, Mohr.

[5] Altägyptische Erzählungen und Märchen. Jena 1927, Diederichs.

[6] Papyrus hiératiques (Catalogue général. Musée du Caire. Vol. 83). Kairo 1927, Inst. Franç. orient (Gebete an verschiedene Götter; Buch Daß blühe sein Name; Totenbuch, cap. 27, 135, 182 mit neuen Texten; Beschwörungen für das Heil des Königs während der 12 Stunden der Nacht; Bruchstücke für das Heil des Königs und für den, der auf seinem Lager ist; Opfer-Ritual für Amenophis I.; Teil eines Rituals des Sokar-Osiris; Dekrete des Amon und ein solches im Namen des Mont; Ritual des Öffnen des Mundes).

[7] Jean Capart et Marcelle Werbrouck, Memphis à l'Ombre des Pyramides. Brüssel 1930, Vromant.

[8] Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, Teil II. Leipzig 1924 ff., Hinrichs.

Feinden. Die von Calderini[1] vorbereitete Fortsetzung des geographischen Lexikons von Gauthier läßt für die Kult-Topographie wichtige Ergebnisse erwarten. Eine Arbeit von Vogt[2] ging auf die Stellung der Ägypter den Ausländern gegenüber ein und betonte, daß sich Herodot von ersteren beeindrucken ließ, dabei aber das Ägyptische in griechischem Sinne auffaßte.

Für ein genaueres Studium der Inschriften und Papyri ist die in neuer Auflage erschienene Grammatik von Erman[3] auch für den Religionsforscher wichtig. Sie ermöglicht vor allem die Gewinnung einer eingehenden Kenntnis der philologischen Vorgänge in der ägyptischen Sprache, dann aber an der Hand der neuesten Ergebnisse der ägyptologischen Forschung eine Nachprüfung vorliegender Übersetzungen der Urkunden.

II. Beziehungen zu anderen Religionen. Die zu Memphis verehrten fremden Götter besprach Kees[4], die auf ägyptische religiöse Vorstellungen zurückgehenden Angaben der aramäischen Stelen und entsprechender Urkunden, besonders das kühle Wasser, das Osiris dem Toten geben soll, Lévy.[5] In einer alten Steinbruchgrube bei Memphis fand Jéquier[6] roh gearbeitete Statuetten von anscheinend syrischen Gottheiten. Eine angeblich zu Mîtrahîne gefundene inschriftlose Stele wurde als die Totenstele eines Persers gedeutet.[7] Gegen Moret, der im Grabe des Petosiris persischen Einfluß erkennen wollte, erklärte Picard[8], es handele sich um den gräko-ägyptischen Stil von etwa 300 v. Chr. Blok[9] veröffentlichte eine Stele aus dem Haag, die Chunsu, Mut und Ānat nennt, und besprach im Anschluß daran das Vorkommen letzterer Göttin in Ägypten, wo sie u. a. als Säugerin des Königs oder sonstiger Menschen erscheint. Eine Granitgruppe zu Tanis[10] zeigt den von ihr be-

---

[1] Intorno al „Dizionario di nomi geografici e topografici dell' Egitto greco-romano" in Aegyptus 11, S. 10 ff.

[2] Herodot in Ägypten in Genethliakon Wilhelm Schmid (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 5. Stuttgart 1929, Kohlhammer), S. 95 ff.

[3] Ägyptische Grammatik mit Schrifttafeln, Paradigmen und Übungsstücken. 4. Aufl. Berlin 1928, Reuther & Reichard.

[4] Realenzyklopädie (Wissowa) 15, Sp. 668 f.

[5] Journ. asiat. 211, S. 281 ff. Für das ψυχρὸν ὕδωρ vgl. auch Reitzenstein, Nachr. Ges. Wiss. Göttingen 1930, 396 ff.

[6] Ann. 29, S. 156 ff.

[7] Bissing, ZDMG. N. F. 9, S. 226 ff. Eine gleichzeitig gefundene Stele merkwürdigen Stils stellt nach Bissing, Z. Äg. 67, S. 15 ff. den von Gottheiten umgebenen Osiris dar, der als Toter zu seinem Grabe in Peḳer (bei Abydos) fährt.

[8] Bull. 30, S. 201 ff. — Cavaignac, Rev. Égypte 2, S. 56 f. setzt das Grab um 400 v. Chr.

[9] Acta orient. 8, S. 177 ff.

[10] Wolf, Arch. Orientforsch. 6, S. 327.

schützten Ramses II. Gegenüber den Versuchen, die viel besprochenen Sinai-Inschriften religionsgeschichtlich auszuwerten, betonte Bauer[1] mit Recht, daß ihre Entzifferung und auch die Lesung des Gottesnamen Baal auf Vermutungen beruhe.

Die in Palästina und Syrien gefundenen ägyptischen Denkmäler der 18.—20. Dynastie mit Königsnamen, mit Ausschluß der Skarabäen, verzeichneten Albright und Rowe.[2] Die Denkmäler des in Ägypten oft genannten, auch in Phönizien, Cypern, Karthago vorkommenden Gottes Reschef schilderte Wijngaarden[3], seine aus zusammengebundenen Halmen bestehende Krone Jéquier.[4] Eine Statue, die ihn als hethitischen Krieger darstellt, fand sich zu Megiddo[5], eine weitere zu Minet el-Beida.[6] In dem nahe gelegenen Hügel von Ras-esch-Schamra stieß man auf ein großes Heiligtum, in dessen Überresten Bruchstücke lebensgroßer ägyptischer Götterfiguren und Reliefs lagen. Eine dem Stil nach aus der 19. Dynastie stammende ägyptische Stele aus rotem Sandstein zeigt eine Weihung des Hausvorstehers Mami für den Gott Set T'apuna, der eine hohe kegelförmige Krone, von deren Spitze ein langes Band herabhängt, und einen spitzen Bart trägt, sonst aber ägyptisch aufgefaßt ist. Statt der Verbindung mit Set gibt das Verzeichnis memphitischer Gottheiten in dem etwa gleichzeitigen Papyrus Sallier IV. 1. 5. für diesen Gott eine solche mit Baal. Über seine Ausgrabungen zu Byblos und dessen politische und religiöse Beziehungen zu Ägypten berichtete Montet[7] ausführlich und behandelte daneben einige Einzel-

[1] OLZ. 34, Sp. 960 ff.

[2] JEA. 14, S. 281 ff. Eine vermutlich in Palästina gefundene Büste von Ramses II. oder Merneptah veröffentlichte Hall, a. a. O. S. 280, eine kleine in Nordsyrien erworbene Gruppe der Sechet und einer Göttin mit Menschenkopf, über dem ein Skarabäus angebracht ist, Spiegelberg, OLZ. 32, Sp. 14 ff.

[3] Oudheidkundige Mededeelingen. Museum Leiden N. R. 10, S. 28 ff. Vgl. für den Gott und seine Sonderformen E. Meyer, Zeitschr. alttestam. Wissensch. N. F. 8, S. 14 ff.

[4] Bull. 30, S. 27 ff.

[5] Arch. Orientforsch. 5, S. 42.

[6] Für die ergebnisreichen Ausgrabungen hier und zu Ras-esch-Schamra, dem alten T'apuna, vgl. Schäffer, Dussaud, Virolleaud, Syria 10, S. 285 ff.; 12, S. 1 ff., 193 ff.; 13, S. 1 ff., 113 ff; 14, S. 93 ff.; Atlantis 1931, 186 ff. Ein langer phönikischer, epischer an dem letztgenannten Orte gefundener Text handelt von dem Helden Taphon; den Gott besprach Eißfeldt, Baal-Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer. Halle 1932, Niemeyer. Vgl. Arch. 31, S. 14 ff.

[7] Byblos et l'Égypte. Quatre Campagnes de Fouilles à Gebeil (1921—24). Paris 1928, Geuthner. 2 Bd. (vielfach ablehnend Borchardt, OLZ. 34, Sp. 24 ff.; Bissing, Arch. Orientforsch. 4, S. 57 ff.). Chapouthier, Rev. Études anciennes 32 (Ann. Fac. Lettres Bordeaux 4. Ser. 52), S. 209 ff. betont die kretischen Einflüsse auf Byblos.

fragen.[1] Die Fortsetzung der Grabungen[2] ergab u. a. 15 Figurinen der Isis-Hathor mit Kuhohren, Hörnern und der Sonnenscheibe. Die Herkunft einer angeblich zu Beirût gefundenen Sphinx erwies sich als fraglich.[3] In Bēsān wurden die beiden Tempel Thutmosis III. freigelegt, wobei sich eine dem auch in phönikischen Inschriften auf Cypern genannten Gotte Mākal geweihte Stele fand. Der bärtige Gott trägt eine Kegelkrone mit zwei Hörnchen und hinten einem langen Band.[4] Aus der Nekropole gewann man zahlreiche anthropoide Ton-Sarkophage, in denen als Beigaben Perlengehänge mit Darstellungen ägyptischer Gottheiten, eine Onyx-Statuette des Bes, Skarabäen und Uschebtis lagen.[5] Bei den Ausgrabungen in dem kanaanitischen Bêt-Schemesch trat in Schichten der Zeit um 1500 v. Chr. u. a. ein Astartebild ägyptischen Stils zutage.[6] Die Vergleiche religiöser Vorstellungen in Asien und Afrika, wie der als Kuh den König nährenden Hathor mit der sumerischen, dem Könige Milch gebenden Nin-chur-sag durch Hornblower[7] konnten ebenso wenig Zustimmung finden wie der Versuch von Rendel Harris[8], unmittelbaren Einfluß ägyptischer Kolonien auf das Christentum zu zeigen. Franzow[9] vermutete, die demotische Fabel vom Geier und der Katze sei aus Babylonien durch syrische Vermittlung nach Griechenland und nach Ägypten gekommen.

Ein Verzeichnis der innerhalb des ägäischen Kulturkreises entdeckten ägyptischen Gegenstände, besonders Skarabäen und Perlen, seltener Steinvasen, ganz vereinzelt Statuetten von Menschen und Gottheiten, bis zum Ende der 26. Dynastie gab Pendlebury.[10] Die auf italischen Fresken dargestellten, bzw. als Modelle, Lampen, Amulette erhaltenen, beim Isiskult verwendeten Hörneraltäre schilderte Deonna, der im Anschlusse daran eine Reihe hellenistischer, aus Ägypten stammender Tonfiguren (Horus, Kuh, Schlange, Phallus, Götter, die ihr eignes Bildnis tragen usf.) aufführte.[11] Die aus hellenistischer Zeit hieroglyphisch oder griechisch aus Ägypten erhaltenen Festkalender und die sonst in griechischen

---

[1] Syria 12, S. 12 ff. (der ägyptische Tempel); Kemi 1, S. 84 (Nennung eines Priesters der Göttin Safech vor der 4. Dyn.). Vgl. Newberry, JEA. 14, S. 109 (zwei Skarabäen von Fürsten von Byblos).

[2] Dussaud, Syria 10, S. 206 ff. [3] Dussaud, Syria 9, S. 300 ff.

[4] Rowe, Palestine Explor. Fund. April 1928; Mallon, Syria 9, S. 124 ff.; Thomsen, Alter Orient 36, S. 16, 45.

[5] Arch. Orientforsch. 4, S. 115.

[6] Grant, Palestine Explor. Fund. July 1930, S. 133 f. [7] JEA. 13, S. 240 ff.

[8] Jesus and Osiris (Woodbrooke Essays Nr. 5). Cambridge 1927, Heffer.

[9] Z. Äg. 66, S. 46 ff.

[10] Aegyptiaca. A Catalogue of Egyptian Objects in the Aegean Area. Cambridge 1930, University Press.

[11] Rev. arch. 29, S. 284 ff.

Texten genannten ägyptischen Feste untersuchte Bilabel.[1] Fast alle diese Feiern waren rein ägyptische, der Einfluß der griechischen Religion war sehr gering.

Die Rezeption ägyptischer Kulte durch Griechen in der Zeit von 330—30 v. Chr. behandelte Th. A. Brady.[2] Außerhalb Ägyptens gefundene, auf den Kult ägyptischer Gottheiten bezügliche griechische Inschriften verzeichnete Tod[3], das ägyptische Heiligtum zu Philippi, in dem Horus, Apollo, Horus-Harpokrates, Isis, Sarapis erscheinen, schilderte Collart.[4] Auf der Akropolis von Kyme wurde im 2. Jahrh. v. Chr. der Kult einer Fruchtbarkeitsgöttin durch den von Isis und Osiris ersetzt.[5] Die Einführung des Sarapiskultes setzte Weinreich[6] in die Königszeit, nicht bereits in die Satrapenzeit des Ptolemäus Soter. In einer vortrefflichen Studie über die innere Politik des Ptolemäus I. handelt Jouguet[7] über Sarapis und seine anscheinend unter königlichem Einflusse erfolgte Gleichstellung mit Osiris-Apis. Eine kleine Silberstatuette des stehenden Sarapis, vermutlich aus Alexandrien, veröffentlichte Bissing.[8] Den soweit bekannt von den einheimischen Ägyptern nicht als göttliche Gestalt angesehenen Memnon und die seit der Ptolemäerzeit von den Griechen als Memnonien bezeichneten Grabtempel und ihre Umgebung, besonders auf dem Thebanischen Westufer, besprach Kees.[9] Ägyptische Fundstücke aus Südrußland beschrieb Sneguireff[10], aus Malta Miß Murray[11], aus Gallien und dem Rheinland Miß Ellis[12], aus der Bretagne Bissing.[13] Die angeblich zu Tarragona in Spanien gefundenen Bruchstücke eines Marmor-Sarkophags mit Bildern aus dem Leben des „ägyptischen Herkules“ beruhen auf einer dreisten Fälschung.[14]

Das Fortleben der alten Sitten und Glaubensformen im Niltale bis in die Neuzeit hinein schilderten Winifred S. Blackman[15], Mohammed Ghallab[16] und Lassally[17], die in Kairo zum Schutze der Kinder

---

[1] Neue Heidelberger Jahrbücher 1929, S. 1 ff.

[2] University of Missouri Studies 10 (1935) 1—88.

[3] JEA. 15, S. 261.

[4] Bull. Corresp. Hell. 53, S. 70 ff.

[5] Woodward, Journ. Hell. Stud. 46, S. 249.

[6] Aegyptus 11, S. 13 ff.

[7] Bull. 30, S. 513 ff.

[8] Bull. Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de antike Beschaving 1929, Taf. 2, fig. 4, 7.

[9] Realenzyklopädie 15, Sp. 649 ff., vgl. Pley, a. a. O. Sp. 643 f., 647 ff.

[10] AE. 1929, S. 101.

[11] AE. 1928, S. 45 ff.

[12] AE. 1927, S. 9, 19 ff.

[13] Arch. Orientforsch. 6, S. 127 f.

[14] Wolters, S.-B. Akad. München 1930, Heft 6.

[15] The Fellāḥīn of Upper Egypt. London 1927, Harrap.

[16] Les Survivances de l'Égypte antique dans le Folklore égyptien moderne. Paris 1929, Geuthner.

[17] Archiv 29, S. 130 ff. (Amulette und Tätowierungen).

gegen Insektenstiche übliche Verwendung eines aus gelben und schwarzen Perlen zusammengesetzten Skorpions und den Glauben, daß Cypräa-Muscheln das Leben des Kindes erhalten, Deonna.[1] Letztere Tatsache erklärt das vielfache Auftreten dieser Muscheln in koptischen und früheren Trümmerstätten.

III. Einzelne Gottheiten. In Wechselwirkung zu der großen Zahl von Gottheiten, die henotheistisch als jeweils einzig wichtige Gestalt gepriesen werden konnten, stand die Unsicherheit, an welche höhere Macht man sich im Einzelfalle zu wenden habe. Man richtete daher gern in den Tempeln Verehrungsstätten für eine längere Reihe von Gottheiten ein, um keine in Betracht kommende Gestaltung zu übergehn. Gute Belege ergaben hierfür neuerdings wieder die Bearbeitung des Tempels Seti I. zu Abydos mit seiner Göttervielheit[2] und die der Kapelle im Hofe Ramses II. zu Luxor mit ihren Götterlisten.[3] Die Gottheiten des Nomos von Hermopolis im Delta besprach Daressy[4], die Göttertriaden in Ägypten und Babylonien unter Ablehnung des Vorhandenseins von Trinitäten kurz Mercer.[5] Dawson[6] sammelte Stellen, an denen die Siebenzahl und ihre Vielfachen in Dämonenreihen, bei der Wiederholung von Formeln, der Schürzung von Knoten usf. in religiösen, besonders in magischen Texten eine Rolle spielt. Bonnes[7] besprach einen „gnostischen" Stein mit dem Bilde des Harpokrates und einigen mit χαβραχ (9999) beginnenden Dämonennamen und analoge Steine und Namen.

Im Anschlusse an eine Schilderung des Chaos vor der Weltschöpfung durch den Sonnengott stellte Grapow[8] sonstige Schilderungen des anfänglichen Weltzustandes zusammen. In dem kleinen Taharka-Tempel zu Karnak fand sich ein Text der Sonnenlitaneien.[9] Auf einer Stele der 18. Dynastie heißt es, wenn der König wie die Sonne erscheine, tanze der Strauß in den Tälern wie bei den Strahlen der Sonne in der Mitte des Tages.[10] Aus zoologischen Schilderungen[11] geht hervor, daß dieses mittagliche Tanzen der Strauße auf richtiger Naturbeobachtung beruht. Spiegelberg[12] vermutete, der große Granitskarabäus des Gottes der Morgensonne Chepera sei von Amenophis III. auf dem thebanischen Westufer gestiftet und erst später nach Karnak gebracht worden. Kees[13] ging auf die Kultlegende und die historische Verwertung des Horus-

---

[1] Rev. éthnogr. et Traditions populaires 7, S. 237 ff.

[2] Zippert, Der Gedächtnistempel Sethos I. zu Abydos. Diss. Berlin 1931.

[3] Bissing, Acta orient. 8, S. 129 ff. [4] Ann. 30, S. 69 ff.

[5] Journ. Soc. Orient. Res. 11, S. 137 ff. [6] Aegyptus 8, S. 97 ff.

[7] JEA. 16, S. 6 ff.

[8] Z. Äg. 67, S. 34 ff. Für den betreffenden Mythus vgl. Wiedemann in Der Urquell N. F. 2, S. 57 ff. Die kosmogonischen Vorstellungen von Hermopolis besprach Röder in (der Zeitschrift) Egyptian Religion (Mercer) 1, S. 1 ff.

[9] Drioton, Ann. 29, S. 1 ff. Hymnen an den Sonnengott bei Quibell und Hayter, Teti Pyramid, North Side, S. 33; Struwe, Publ. Soc. égypt. Leningrad Nr. 4, S. 20 ff.; Wreszinski, Z. Äg. 67, S. 132 f. Vgl. de Buck, De Zegepraal van het Licht. Amsterdam 1930.

[10] Dautheville, Bull. 20, S. 225 ff.; Küntz, Bull. 23, S. 85 ff. (in Amarna und in Medînet Habu ist von der Teilnahme der Strauße an der allgemeinen Freude die Rede).

[11] Brehm, Tierleben VI. 2. Aufl., S. 196. [12] Z. Äg. 66, S. 44 f.

[13] Nachr. Ges. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl., Fachgruppe I, Nr. 3, S. 345 ff.

mythus von Edfu ein. Die Legende trage in ihrer Propaganda ausgesprochen junge Züge, die eine Entstehung maßgebender Teile vor dem Neuen Reiche ausschlössen, sie könne daher für Schlüsse auf frühgeschichtliche Vorgänge nicht zugrunde gelegt werden. Weiter untersucht er[1] eine Reihe gelegentlich weiter verbreiteter lokaler Auffassungen und Lehren, die an den Sonnengott Horus, bisweilen auch an den Osirissohn anknüpften. Die Gesamtveröffentlichung des Horustempels zu Edfu setzte Chassinat[2] fort, der auch ein von einem Könige des Mittleren Reiches zu Edfu geweihtes Mar besprach[3], eine der Kapellen, zu denen man bei Festen die Statue des Gottes brachte, um sie hier auszustellen. Bissing[4] glaubte auf einem Elfenbeinkamm der 1. Dynastie eine Darstellung der geflügelten Sonnenscheibe zu erkennen, fand aber Widerspruch.[5]

In der Fortsetzung der Publikation des Sonnenheiligtums von Abu Gurâb[6] besprach Kees unter Heranziehung sonstigen Materials den Verlauf des Sedfestes und anderer Tempelzeremonien. Ferner die Bruchstücke kalendarischer Verzeichnisse der Feststiftungen des Königs, des bisher einzigen derartigen Textes aus dem Alten Reich.[7] An die Vorstellung, daß man sich die Sonne nicht nur im, sondern auch auf dem Obelisken dachte, erinnerte Schäfer.[8] Bei einer Maṣṭaba der 4. Dynastie standen bei dem Toreingang rechts und links neben der Sitzstatue des Toten drei niedrige Obelisken.[9] In einem Grabe aus der Zeit Pepi II. war ein Obelisk an der Grabmauer befestigt, vor ihm lag eine Platte mit zwei vertieften Becken[10], so daß es sich hier um einen durch Libationen zu ehrenden Kultgegenstand handelte. Über die Obelisken, ihre Bedeutung, Herstellung, Aufrichtung, Überführung nach Europa äußerte sich van de Walle.[11] Bei einer Reihe von Pyramiden der 5. und 6. Dynastie stand innerhalb der Umwallung südlich vom Sanctuar des Pyramidentempels eine kleine Pyramide unklarer Bestimmung. Von ihrer Nordseite aus führte ein enger schräger Gang zu einer Kammer, die für den üblichen Steinsarkophag zu klein ist.[12] Auf selbständige, massive, aus Granit gefertigte Pyramiden aus

---

[1] Z. Äg. 64, S. 99 ff.

[2] Le Temple d'Edfou V—VIII, Kairo 1930—32, Inst. Franç. Arch. orient.

[3] Bull. 30, S. 299 ff. [4] Z. Äg. 64, S. 112; 66, S. 69 f.

[5] Engelbach, Z. Äg. 65, S. 115 f.; Schäfer, Ägyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der Ägypter, S. 113 ff. Berlin 1928, De Gruyter.

[6] Bissing, Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re (Rathures) III. Kees, Die große Festdarstellung. Leipzig 1928, Hinrichs.

[7] Den altägypt. Sonnenkalender und seine Beziehung zur ägypt. Sonnenreligion erörterte eingehend Nilsson, ARW. 30, S. 141 ff.

[8] OLZ. 32, Sp. 721 ff. [9] Junker, Anz. Akad. Wien 1929, S. 101 f.

[10] Jéquier, Tombeaux de particuliers contemporains de Pepi II., S. 116 Kairo 1929, Inst. Franç. Arch. orient. Ein analoger Obelisk fand sich bei der Pyramide des Teta (Firth and Gunn, Teti Pyramid Cemeteries, Taf. 17, 77 f.); bei der Königin Neit standen am Eingang zur Umwallung jederseits ein Obelisk (Jéquier, Ann. 31, S. 32 ff.). Die Obelisken im Kairener Museum verzeichnete Küntz, Obélisques. Kat. Kairo 1932.

[11] Chronique d'Égypte 1930, Nr. 10, S. 197 ff. — Für arabische Legenden über den unter dem Obelisken von Heliopolis vergrabenen Schatz und seine Wächter (ein Hahn, Ginns) vgl. Bachatly, Man 1931, S. 195 f.

[12] Jéquier, Compt. rend. Acad. Inscr. 1927, S. 188 ff.; Ann. 27, S. 49 ff.; 31, S. 40; Firth, Ann. 30, S. 186 f.

dem Ende des Mittleren Reiches, ähnlich dem bekannten Pyramidion Amenemḥāt' III., wurde hingewiesen.[1] — An den Schreinen im Grabe des Tutānch-Amen befinden sich Darstellungen aus dem Åm-duat und aus dem Kuhbuch.[2] Bucher[3] stellte tabellarisch die Texte aus den Gräbern Thutmosis III., Amenophis II. und Seti I. für die Enden der 1.—3. Stunde des Åm-duat zusammen. Nach Schott[4] verläuft die Fahrt der Sonne in dieser Unterwelt in den ersten drei Stunden auf dem Wasser, dann auf Sand, über den das Schiff gezogen wird, dann meist auf Wasser. Sethe[5] hielt das sog. Urgewässer Nun nicht für den Himmel, sondern für eine Art Okeanos, der die Erde umgibt und sich unter ihr als Grundwasser befindet. Der Sonnengott wechsele seine Barken morgens und abends, seine Schiffsmannschaft seien bei Tage die Circumpolarsterne, bei Nacht die Planeten. Ein von Bissing[6] veröffentlichtes Bootmodell aus der Frühzeit mit vier Falken und einem weiteren Vogel stellt vermutlich ein Begleitschiff des Sonnengottes dar. Röder[7] besprach ein Deckengemälde aus dem Grabe des Günstlings der Ḥātschepsut Senmut, das den gestirnten Himmel mit den Dekanen und sonstigen Sternen wiedergibt und ihre, großenteils dem Kreise des Osiris und der Totengenien angehörenden Gottheiten nennt. Nach Bisson de la Roque[8] ist der Gott Aker der Wächter des Eingangs und Ausgangs des Jenseits, der beiden Horizonte bei Sonnenaufgang und -untergang und daher ein Doppelwächter und ein Doppellöwe.

In einer von guten Bildern begleiteten, allgemein verständlichen Schrift schilderte Schäfer[9] die Amarna-Zeit. W. Spiegelberg[10] wies auf den femininen Charakter hin, den das Neue Reich, am stärksten unter Amenophis IV., zeige. Eine Ebenholzplatte etwa der Zeit Amenophis III. trägt eine Weihung an Amon-Rā für den Ka des Schreibers des Schatzhauses des Aten-Tempels Penbui.[11] Shorter[12], der in Amenophis IV. einen Monotheisten im strengen Sinne des Wortes sieht, verwertete die Inschrift eines Skarabäus, die für das Ansehen des Aten unter Thutmosis IV. von Wichtigkeit sein würde. Aus schwer wiegenden Gründen wurde der Text von anderer Seite[13] für eine Fälschung erklärt. Wijngarden[14] wies mit Recht die Annahme zurück, daß der israelitische Monotheismus durch die Naturreligion Amenophis IV., in der Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, die Toten keine Rolle spielten, beeinflußt worden sei. Kurze Beiträge zum Verständnis des großen Aten-Hymnus brachte Spiegel-

---

[1] Jéquier, Ann. 30, S. 105 ff.

[2] Carter, Tut-ench-Amun. Deutsche Ausgabe. II. Leipzig 1927, Brockhaus.

[3] Bull. 30, S. 229 ff. Vgl. Bucher, Les Textes des Tombeaux de Thoutmosis III. et d'Amenophis II. Tome I (Mém. Inst. Franç. du Caire 60). Kairo 1932.

[4] OLZ. 31, Sp. 921 ff.

[5] S.-B. Akad. Berlin 1928, S. 259ff.

[6] Arch. Orientforsch. 6, S. 6 f. [7] Das Weltall 28, S. 1 ff.

[8] Bull. 30, S. 575 f.

[9] Amarna in Religion und Kunst (7. Sendschreiben der Deutschen Orient-Gesellschaft) Leipzig 1931, Hinrichs. — James Baikie, The Amarna Age. New York 1926, Macmillan, über die religiösen Bewegungen in Ägypten, Babylonien, Palästina, hat nur für populäre Kreise Interesse.

[10] JEA. 15, S. 199. [11] Granville, JEA. 15, S. 5 f.

[12] JEA. 17, S. 23 ff.; 18, S. 110 f.; Introduction to Egyptian Religion S. 92.

[13] Wiedemann, Z. Äg. 67, S. 122 ff.; Schäfer, OLZ. 34, Sp. 788 ff.

[14] Oudheidkundige Mededeelingen. Museum Leiden, N. R. 10, S. 108 ff.

berg.[1] Bissing[2] edierte eine Stele mit Anrufungen des Sonnengottes Rā und des Aten und den Bildern der beiden Anubis-Schakale, Gardiner[3] einen Hymnus an Amon, der für Arme, Waisen und Witwen sorgt, aus der Zeit Amenophis IV. in Theben, wo der alte Glaube trotz des Aten-Kultus fortdauerte. Ähnlich stand es bei dem Volke im Amarna selbst, wo Amulette und Tonstatuetten das Vertrauen auf Hathor, Bes, Thueris, Sebak erweisen.[4] Die sog. Dekorativen Nischen in den Häusern von Amarna waren nach Bissing[5] die Stelle des häuslichen Kults. Von den beiden im Altertum zerstörten Tempeln Amenophis IV. zu Karnak wurden zahlreiche als Baublöcke verwendete Überreste nachgewiesen.[6] C. Ransom Williams[7] besprach den Aten-Tempel zu Amarna, dessen Räume meist ungedeckt waren und dessen Altäre unter freiem Himmel standen. Im Hospital zu Kairo zeigte ein etwa 20 Jahre alter, tuberkulöser Kranker mit vollkommen normalen Geschlechtsteilen genau die Gesichtszüge der Statuen Amenophis IV.[8]

In einer umfangreichen, besonders aus späteren Texten reichhaltiges Material für den thebanischen Gott Amon beibringenden Arbeit ging Sethe[9] von der Voraussetzung aus, der thebanische Amon und der namensgleiche sog. Urgott von Hermopolis seien identisch, Amon repräsentiere daher die Urkraft als Hauch, er sei der Urheber der Weltänderung, die das Ende des Urzustandes bedeutete, dessen Produkt der neugeschaffene Gott des Lichtes, die Sonne, war. Mit dieser verwuchs er und trat als Amon-Rā in die Welt ein, in der er der Hauptgott Ägyptens wurde. Eduard Meyer[10] verfolgte die Entwicklung Ägyptens von den letzten Ramessiden, die in der Pflege der Religion und des Priestertums ihre Hauptaufgabe sahen. Diese Denkweise führte dazu, daß der Oberpriester des Amon die politische Herrschaft gewann, sein Gott der höchste Gott wurde, der durch Orakel seinen Willen kund tat. Ein in mehreren Abschriften erhaltener Papyrustext ergebe ein fast monotheistisch anmutendes, die mythologischen Elemente möglichst ausscheidendes Glaubensbekenntnis zu diesem Amon als einem transzendenten einzigartigen Gotte. Wainwright[11] wollte unter Heranziehung der verschiedenartigsten religiösen

---

[1] Z. Äg. 65, S. 105 ff. [2] Z. Äg. 64, S. 113 ff. [3] JEA. 14, S. 10 f.

[4] Frankfort, JEA. 13, S. 209 ff.; 15, S. 143 ff. Eine bemalte Stele aus Amarna zeigt den Affen des Thot mit Hörnern und Sonnenscheibe (Pendlebury, a. a. O. 17, S. 239).

[5] Arch. Orientforsch. 3, S. 174 ff.

[6] Pillet, Rev. Égypte 2, S. 136 ff.; Chevrier, Ann. 27, S. 143 ff.; 30, S. 169. Weitere Reste von Tempeln des Königs fanden sich zu Assiut (Sami Gabra, Chronique d'Égypte 6, S. 237 ff.) und zu Hermopolis (Balcz u. Bittel, Mitt. Deutsch. äg. Inst. Kairo 3, S. 34 ff.).

[7] Metropolitan Museum Studies Vol. 2, Part. 2, S. 135 ff.

[8] Sobhy, JEA. 16, S. 3.

[9] Amun und die acht Urgötter von Hermopolis in Abh. Akad. Berlin 1929. Phil.-hist. Kl. Nr. 4. (Vielfach ablehnend Wainwright, JEA. 17, S. 151 f. Auch von anderer Seite ist die tatsächliche Gleichheit der beiden Amon bestritten worden, wenn dieselben sich später im Laufe der Zeit auch vielfach kreuzten und beeinflußten).

[10] S.-B. Akad. Berlin 1928, S. 495 ff.

[11] Ann. 28, S. 175 ff,; JEA. 16, S. 35 ff.; 17, S. 185 ff.; 18, S. 3 ff.; S. 159 ff. (Kulte von Letopolis); 19, S. 42 ff. (Stiergott-Standarten in Unterägypten); 20, S. 139 ff.; Z. Äg. 71, S. 41 ff.

Vorstellungen der Ägypter und sonstiger Mittelmeervölker in wenig überzeugenden Ausführungen in dem heiligen Kultgegenstand des Amon zu Theben einen Meteoriten sehn; das Emblem des Min von Koptos, der das Original des Amon wäre, sei ein Donnerkeil. Über die nordafrikanischen Felszeichnungen, deren Widderbilder man sicher mit Unrecht mit dem Widder des Amon hat in Verbindung bringen wollen, wurde mehrfach gehandelt[1], wobei die Datierung zwischen paläolithisch, neolithisch und noch jüngeren Perioden schwankte. Der Zug Alexanders des Großen zur Oase Siwa und das dortige Orakel wurden von Wilcken[2] eingehend besprochen. Borchardt[3] führt aus, daß alles Religiöse in der Schilderung des Oasenbesuchs bei Diodor Ähnliches wenn nicht Gleiches in Ägypten habe. Steindorff, Ricke und Aubin[4] stellten fest, daß die jetzigen Überreste des Orakeltempels zu Siwa auf einen nichtägyptischen Ursprung hinweisen. In einem kleinen Tempel aus etwa dem 2. Jahrh. n. Chr. westlich von Alexandrien fanden sich Bruchstücke eines Widders und der Fuß einer Kalkstatue mit einer Widmung an Isis.[5] Wichtiges Material für die Ausgestaltung des Amonkultes in Karnak, die Prozessionen, das Kultgerät, besonders die Barken, brachte eine reich illustrierte, durch Capart aus dem Nachlasse von Legrain herausgegebene Schilderung der vorderen Teile der Karnaker Tempel-Anlagen.[6] Die Priester und Beamtenschaft des Amon, ihre Organisation und ihre einzelnen Persönlichkeiten, besonders die Oberpriester, wurden eingehend besprochen.[7] Eines der wichtigsten Feste zu Karnak war eine Prozession, die der Gott unter Beteiligung des Königs zu Schiff, begleitet von einem zahlreichen Gefolge, das zu Wasser und zu Lande einherzog, nach Luxor und, nach längerem Aufenthalt daselbst, zurück nach Karnak unternahm. Die Hin- und Rückfahrt darstellenden, von Tut-änch-Amen gestifteten Reliefs und Inschriften in dem großen Säulengang von Luxor wurden von Wolf[8] veröffentlicht und anschließend daran, unter Heranziehung anderweitiger Angaben, auf die heilige Barke des Amon User-hāt eingegangen. Der Festzug selbst lebt fort in dem von Legrain[9] anschaulich geschilderten Umzug des Heiligen von Luxor Abu'l-Ḥaggâg am

[1] Kühn, Zeitschr. Ethnologie 58, S. 349 ff.; Hilzheimer, a. a. O. 59, S. 89 ff.; Werth, a. a. O. 60, S. 165 ff. usf.

[2] S.-B. Akad. Berlin 1928 Nr. 30; 1930 Nr. 10. Weitere, teilweise abweichende Behandlung einzelner Punkte Berwe, Gnomon 5, S. 370 ff.; Lehmann-Haupt, Klio 23, S. 174 f.; 24, S. 169 ff.; 376 ff.; Lammer, a. a. O. 24, S. 63 ff.

[3] Allerhand Kleinigkeiten. Privatdruck (Leipzig) 1933, S. 39 ff.

[4] Z. Äg. 69, S. 1 ff. [5] Murray, JEA. 17, S. 81 ff.

[6] Legrain, Les Temples de Karnak (Fondation égyptologique Reine Élisabeth). Brüssel 1929, Vromant.

[7] Lefèbvre, Histoire des Grands Prêtres d'Amon de Karnak jusqu' à la XXI Dynastie. Paris 1929, Geuthner; Inscriptions concernant les Grand Prêtres d'Amon Romê-Roy et Amenhotep. Paris 1929, Geuthner. Nachträge von Anthes, OLZ. 34, Sp. 520 ff.; Z. Äg. 67, S. 2 ff. (Hohepriester des Amon zu Karnak und solche zu Hermonthis). Interessante Darstellung der Ernennungsaudienz des Hohenpriesters des Amon zu Karnak Neb-unen-f vor Ramses II. bei Borchardt, Z. Äg. 67, S. 29 ff. Vgl. ferner Varille, Bull. 30, S. 497 ff.

[8] Das schöne Fest von Opet (Veröffentlichung der Sieglin-Expedition V). Leipzig 1931, Hinrichs. Zwei schwer verständliche Lieder, die anscheinend dabei bei einer Trinkstätte am Ufer gesungen wurden, erörtert Sethe, Z. Äg. 64, S. 1 ff.

[9] Louqsor sans les Pharaons S. 84 ff.

14 Scha'bân. Als ich am 17. Januar 1897 diese Prozession sah, war es auffallend, wie ernst von den Ortsbewohnern die Verehrung des Heiligen genommen wurde, während der Zug ein ausgesprochen karnevalistisches Gepräge zeigte, entsprechend den Tänzen von Negern und wenig bekleideten Mädchen, die einst bei dem Amon-Zuge stattgefunden hatten. — Bissing[1] edierte die Bronzestatuette eines Chunsu-Priesters der Bubastiden-Zeit, der vor sich ein Osiris-Bild hält, während auf ihm die Bilder des Amon-Rā, des ithyphallen Amen-en-âpt, von Osiris, Isis und Horus eingegraben sind.

Zahlreiche Angaben über den Gott Ptah in Memphis, seinen Götterkreis die sonst dort verehrten Gottheiten stellte Kees[2] zusammen. Sethe[3] erklärte die Inschrift des sog. Sabakosteines des British Museums, die die Schöpfung durch Ptah durch das Wort behandelt, für die aus der ersten Hälfte der 1. Dynastie stammende Schilderung eines religiösen Dramas, das mit vorgeschriebenen Gesten und Worten Ptah von Memphis auf Kosten von Heliopolis erheben sollte. Der große hieratische Ptah-Hymnus des Berliner Museums, der den Gott in henotheistischer Weise als selbsterzeugten Gott, Sonnengott, Schöpfer der Götter, der Welt und der Menschen preist, umschrieb, übersetzte und erläuterte Wolf[4]. Gunn[5] bearbeitete eine bereits öfters besprochene Stele, durch die König Apries ein Gebiet zu Memphis mit allem Zubehör an Menschen, Vieh und Erträgnissen dem Gotte Ptah überwies. Gegenstände, die zu dem Besitz des bekannten Oberpriesters des Ptah zu Memphis Ptaḥmes gehörten, wies Hall[6] nach. Blok[7] besprach die Ptah, Amon-Rā, seltener Hathor, Osiris, Harueris, Reschef geweihten Stelen mit den Bildern mehrerer, bis zu 376 Ohren. Es handele sich nicht um Dankstelen, wie beispielsweise Erman (Ägyptische Religion[2] 75) annahm, vielmehr solle die Gottheit zur Erhörung der Bitten gezwungen und durch die Wiederholung der Ohren dieser Zwang verstärkt werden. (Vgl. über diese Vorstellung Weinreich, Athen. Mitt. 37, 1 ff.). Zu berücksichtigen ist aber auch die ältere Deutung, der Gott solle ebenso wie der König (Pap. Anastasi II 6, 3 ff., IV 5, 6 ff.) viele Ohren haben, um die von verschiedenen Seiten auf ihn einstürmenden Bitten gleichzeitig hören zu können.

Lange[8] entnahm einer Stele der 13. Dynastie zu Parma einen Hymnus an Min-Amon, der dabei auch als Horus angeredet wird. In ihm heißt es von dem Gotte, er vergewaltige Isis, eine Tat, die an anderer Stelle (Pap. mag. Harris 7, 10—11) Horus mit den Worten zugeschrieben wird: „er vergewaltigte seine Mutter Isis und ihre Tränen fielen in das Wasser". Der Hymnus selbst findet sich annähernd vollständig wieder als Hymnus an Min-Horus zu Edfu, unvollständig als solcher an Amon-Rā zu Abydus; ein abge-

---

[1] Pantheon 2, S. 590 ff.

[2] Realenzyklopädie 15, Sp. 660 ff.

[3] Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen (Unters. zur Gesch. Ägyptens, hrsg. von Sethe 10) I. Das „Denkmal memphitischer Theologie". Leipzig 1928, Hinrichs. Rusch, OLZ. 32, Sp. 145 ff. datiert den Text in die 5. oder 6. Dynastie.

[4] Z. Äg. 64, S. 17 ff.

[5] Ann. 27, S. 211 ff. Vgl. Wiedemann, Geschichte Ägyptens, S. 170 ff.

[6] JEA. 17, S. 48 ff.

[7] Kemi 1, S. 123 ff. Eine weitere Stele mit drei Ohren bei Balcz u. Bittel, Mitt. Deutsch.-äg. Inst. Kairo 3, S. 38.

[8] S.-B. Akad. Berlin 1927, S. 331 ff.

änderter Absatz in den Pyramidentexten wendet sich an Sebak. Den entsprechenden Min-Hymnus einer Stele im Louvre und zahlreiche Parallelen untersuchte Sélim Hassan[1] zusammen mit einem Osiris-Hymnus auf dem gleichen Denkmal. Der von Sebekhotep IV. dem Min-Hor-necht geweihte Steinwürfel zu Leiden ist kein Altar, sondern der selbständig gearbeitete Unterteil eines Naos.[2] Der Holzsarg einer Tänzerin des Min von Koptos befindet sich in Privatbesitz zu Brüssel.[3] Eine roh gearbeitete Holzfigur zu London mit einem Loch am Bauch zum Hineinstecken eines erigierten Phallus[4] hängt nicht mit Min oder Amon zusammen, sondern ist eine auch sonst in Ägypten nicht selten gefundene erotische, anscheinend koptische Gestaltung. In den gleichen Gedankenkreis gehören in Karnak[5] und an anderen Stellen des Niltales entdeckte, roh gearbeitete, weibliche Tonstatuetten meist mit starker Betonung der Geschlechtsteile aus etwa dem 5. Jahrh n. Chr., die mit der Vorstellung von einer Muttergottheit nichts zu tun haben.

Ein Gerichtsprotokoll aus der Zeit Thutmosis IV. bezog sich auf Abgaben an die Göttin Hathor von Aphroditopolis (Gebelên) südlich von Theben.[6] Der Tempel von Dêr-el-Medîna zu Theben galt in späterer Zeit als Heiligtum der gleichen Göttin.[7] Über phallische, mit Hathor in Verbindung stehende Kulte wurde mehrfach gehandelt.[8] Auf einer beinlosen, nackten, weiblichen Grabfigur mit einem Kinde auf dem Arm aus dem Mittleren Reich[9] heißt es: „Es möge gegeben werden Nachkommenschaft deiner Tochter Seh". Es handelt sich hier vermutlich um eine Konkubine, die dem Vater in das Grab gelegt wurde, damit er mit ihr ein Kind erzeuge und durch Sympathiezauber auf diesem Wege auch der lebenden Tochter Nachkommenschaft verschaffe. Über Statuetten von Beischläferinnen und diesen parallellaufende Darstellungen einer nackten Gestalt in einer Votivkapelle handelte Junker[10], über eine in den gleichen Kreis gehörige Frau in Geburtsstellung, neben der rechts und links eine kuhköpfige Göttin, also je eine Form der Hathor, steht, Spiegelberg.[11] Ein Goldring der Kaiserzeit, der eine glückliche Entbindung ver-

---

[1] Hymnes religieux du Moyen Empire. Kairo, Inst. Franç. Arch. orient. 1930. Ergänzungen zu dieser Arbeit Gauthier, Bull. 30, S. 553 ff.; Recherches d'Archéologie 2 u. 3. Inst. Franç. archéol. du Caire 1931.

[2] Wijngaarden, Oudheidkundige Mededeelingen, Museum Leiden N. R. 8, S. 14 ff

[3] Speleers, Rev. Égypte 2, S. 130 ff. [4] Shorter, JEA. 16, S. 236.

[5] Pillet, Rev. arch. 27, S. 36 ff. [6] Spiegelberg, Z. Äg. 63, S. 105 ff.

[7] Spiegelberg, S.-B. Akad. München 1928, Abh. 2, S. 24 ff.

[8] Man 27, S. 140 (Hocart), 150 ff. (Hornblower).

[9] Schott, JEA. 16, S. 23; Hornblower a. a. O. 17, S. 145 (wenig überzeugende Entgegnung gegen Schott).

[10] Mitt. Deutsch. Inst. ägypt. Altertumskunde Kairo 1, S. 33 f. Figuren des Mittleren Reiches in nubischen Nekropolen (Junker, Toschke in Denkschr. Akad. Wien 68, Nr. 1, S. 76; Steindorff, Ann. 32. S. 8 f. aus Aniba) sind vermutlich gleichfalls Konkubinen, ebenso wie die von Hornblower, JEA. 15, S. 29 ff. besprochenen nackten weiblichen Statuetten mit stark entwickelten Geschlechtsteilen und Hinterteil.

[11] Ann. 29, S. 164 f. Die von Spiegelberg a. a. O. 162 f. veröffentlichte Fayencestatuette einer knienden, dickbauchigen Frau, die den auf ihren Schultern reitenden Bes hält, stellt, wie die entsprechenden „Fayûm-Terrakotten" zeigen, die sog. Baubo dar.

schaffen sollte, zeigt eine weibliche Büste, anscheinend der Isis.[1] Eine Schieferplatte mit Götter- und Dämonengestalten, darunter Bes, Thueris, der Skarabäus, verfolgt den gleichen Zweck.[2] Bissing[3] veröffentlichte eine archaische Statuette des stehenden Nilpferdes der Thueris, Capart[4] schilderte ein Relieffragment, in dem Knaben um einen Kameraden anscheinend mit Bes-Maske spielen, und dachte dabei an eine Beziehung zu Ernte- und Beschneidungsfesten. Auf einem Bronzestab der späthellenistischen Zeit steht zu oberst auf einem Lotuskapitell Bes, der ein Kind, wohl Harpokrates, auf der linken Schulter reiten läßt.[5] Über die Zwerge in religiösen Texten machte Hornblower[6] einige Bemerkungen.

Den Gott Sebak (Suchos), seine besonders bei Theben, im Fayûm und im Delta auftretenden Lokalkulte, die Verbindung mit Rā, Horus, Osiris, seine Auffassung als pantheistischer, solarer Gott, sein heiliges Tier, das Krokodil, behandelte Kees.[7] Küntz[8] äußerte sich über Darstellungen des krokodilköpfigen Sebak-Rā, die Kulte des Sebak zu Theben und an anderen Orten seit dem Neuen Reich, seine heiligen Bäume. Bucher[9] machte einen Straßburger Papyrus mit Hymnen und Litaneien für den gleichen Gott von Krokodilopolis in Oberägypten, die von der Lehre von Kom Ombo ausgingen, zugänglich. Zwei als Gegenstücke gedachte Hymnen an Haroērīs, bzw. an Suchos, zu Kom Ombo zeigten eine Zusammensetzung aus Stücken verschiedenen Alters und Herkunft, in welcher sich Angaben über die Eigenart der verehrten Götter neben Ergebnissen des Synkretismus mit seinen Angleichungen und Titelübertragungen finden.[10] Bei den Ausgrabungen zu Tebtunis im Fayûm fand man etwa hundert Krokodilmumien[11], in einem Grabe aus römischer Zeit zu Sakkâra eine bleierne Kapsel, in der ein aus Schlamm geformtes Krokodil lag.[12] Auf dem Postament einer nackten Frau war rechts und links eine große Echse in der Gestalt des Zeichens äsch „viel“ eingegraben[13], also ein Waran, kein Krokodil.

Bissing[14] veröffentlichte das Bruchstück einer aus der Kaiserzeit stammenden Statuette des liegenden, auf einen Felsen und ein Nilpferd sich stützenden, menschengestaltigen Nilgottes. Spiegelberg[15] wollte annehmen, Herodots Gewährsmänner hätten die eine Opferplatte mit Pflanzen, Vögeln und Fischen vor sich haltenden Königstatuen als Nilgötter aufgefaßt und für den dann als König geltenden Proteus gehalten. Griffith[16] ging auf den

---

[1] Jäger, Jahrb. Deutsch. arch. Instituts 44, S. 275 ff.

[2] Borchardt, Z. Äg. 66, S. 49 ff. In der neolithen Ansiedlung zu Maadi bei Kairo fanden sich innerhalb der Wohnräume bestattete menschliche Fötus, eine Sitte, die noch jetzt bei den Fellachen besteht und Fehlgeburten abwenden soll (Menghin, Mitt. Deutsch. äg. Inst. Kairo 3, S. 150 ff.; 5, S. 112).

[3] Arch. Orientforsch. 6, S. 8 ff. [4] Bull. 30, S. 73 ff.

[5] Hall, JEA. 15, S. 1. [6] JEA. 16, S. 10 ff.

[7] Realenzyklopädie IV 1, Sp. 540 ff. [8] Bull. 28, S. 112 ff.

[9] Kemi 1, S. 41 ff.; 147 ff. [10] Junker, Z. Äg. 67, S. 51 ff.

[11] C[alderini], Aegyptus 10, S. 295 f.; Breccia, Ann. 31, S. 19. Vgl. für den Suchos-Tempel Anti, Aegyptus 11, S. 389 ff.; Chronique d'Égypte 7, S. 86 ff., für eine Priestereinsetzung 142 n. Chr. Glanville, JEA. 19, S. 34 ff.

[12] Quibell und Hayter, Teti Pyramid. North Side, S. 26.

[13] Scharff, OLZ. 32, Sp. 809 ff. [14] Antike Plastik, Berl. 1928, S. 25 ff.

[15] Bull. 30, S. 103 f.

[16] JEA. 15, S. 72 ff. Vgl. Gauthier, Le Temple de Kalabchah (Temples immergés de la Nubie). Kairo, Inst. Franç. Arch. orient. 1911 ff.

nubischen Gott Mandulis von Talmis (Kalabscha), der wahrscheinlich ein mit den Ländern im Osten in Verbindung gebrachter Sonnengott war, ein. Röder[1] erörterte die auf einer gemeinsamen, jeweils zweckentsprechend veränderten Vorlage beruhenden Ausschmückungen des nubischen Amon-Tempels zu Debod und des Thot-Tempels von Pnubs (Dakke). Newberry[2] fand ein weiteres Beispiel für den Titel „Prister der Doppelaxt" im Alten Reich, Blackman[3] im Papyrus Westcar die Erwähnung einer Biergöttin Tenemit, die auch im Totenbuch und in Edfu erscheint. Die für den Kult des Gottes Arsaphes von Herakleopolis wichtige bekannte Inschrift von Neapel wurde von Tresson[4] behandelt. Die in Angriff genommene Neubearbeitung der Inschriften von Siûṭ und Dêr Rîfa durch Montet[5] verspricht für den Gott Ȧp-uat-u (Wep-wawet) wichtig zu werden. Bilabel[6] wies auf griechische Texte aus Ptolemaïs hin, die den Gott Kolanthes nennen.

IV. Menschenverehrung. Schilderungen der Thronbesteigung des Pharao vom Beginn des Neuen Reiches bis zur Kaiserzeit erörterte kurz Bilabel[7], die sie begleitenden, wesentlich religiösen Zeremonien auf Grund eines Ramesseum-Papyrus ausführlich Sethe.[8] In den Bildnissen des kriechenden Pharao, der seine Namensringe vor sich hält, sah Matthiew[9] eine Szene der Krönung. Der König bringe seinen Namen dem Gotte dar und gebe sich bei der magischen Wichtigkeit dieses Namens ganz in die Macht der Gottheit. Lauer[10] schilderte die Anlagen bei der Stufenpyramide des Zoser und, besonders auf Grund des baulichen Befundes, ihre Verwendung für das Sedfest, den täglichen Kult, die Festkulte. Kees[11] besprach die hier vorfindlichen Reliefs, die den im Zusammenhange mit dem Sedfest stehenden sog. Opfertanz des Königs zeigten und auch sonst in den Kreis der Feier einer Art Neuinthronisation des Herrschers unter Beisein der führenden Landesgötter als Festgäste gehörten. Die als Bildnis eines alten Mannes gedeutete, frühzeitliche Elfenbeinstatuette des British Museums erwies sich bei der Reinigung als das des Königs in der typischen Tracht und Haltung bei dem Sedfest.[12] In diesem Feste sieht Moret[13] den Überrest der Zeremonie des Tötens eines gesundheitlich geschwächten Königs. Wenn ein solcher Brauch auch vielfach, wie noch jetzt bei den Schilluk am oberen Nil[14], vorkommt, so erscheint seine Ausübung im alten Ägypten doch wenig wahrscheinlich. Bei den Eingeborenen südlich von Constantine findet eine Adoption durch ein symbolisches Reichen der Brust statt[15], in

---

[1] Z. Äg. 63, S. 126 ff. Vgl. Roeder, Der Tempel von Dakke. Kairo 1913 ff. (Bd. 3 [1930] von Ruppel: Griechische und lateinische Inschriften. Proskynemata für Hermes bzw. Mercurius, den die Einheimischen Pautnuphis nannten).

[2] Ann. 28, S. 138 ff. [3] JEA. 13, S. 189 f. [4] Bull. 30, S. 369 ff.

[5] Kemi 1, S. 53 ff. [6] Arch. Papyrusforsch. 8, S. 62.

[7] In Cimbria. Dortmund 1926, S. 63 ff. Vgl. Shorter, JEA. 20, S. 18 f.

[8] Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. II. Ein Spiel zur Thronbesteigung des Königs. Leipzig 1928, Hinrichs. (In Einzelheiten vielfach abweichend Rusch, OLZ. 33, Sp. 342 ff.)

[9] JEA. 16, S. 31 f. [10] Ann. 28, S. 89 ff.; Bull. 30, S. 333 ff.

[11] Nachr. Ges. Wiss. Göttingen 1929, Heft 1, S. 57 ff.

[12] Glanville, JEA. 17, S. 65 f.

[13] La mise à mort du dieu en Égypte. Paris 1927, Geuthner.

[14] Bernatzik, Gari-Gari. Wien 1930, Seidel, S. 118.

[15] Mathéa Gaudry, La femme chaouia de l'Aurès. Paris 1929, Geuthner. Vgl. Wiedemann, Das alte Ägypten, S. 76.

der gleichen Weise, wie eine Adoption und damit Unsterblichmachung des Königs durch eine Göttin im alten Ägypten erfolgte.

Die Ausgrabungen zu Sakkâra scheinen zu beweisen,[1] daß Zoser hier außer der Stufenpyramide noch ein zweites großes Grab besaß, ein drittes bildete die große Mastaba von Bêt Challaf. In wie weit es sich hierbei um nacheinander errichtete Bauwerke handelt oder um Gräber des Königs in seinen verschiedenen Stellungen oder um zeitweilige Aufenthaltsorte des Verewigten, läßt sich einstweilen nicht entscheiden. Die Ausgrabungen bei dem Grabtempel Pepi II. zu Sakkâra[2] zeigten, daß der Kult dieses Königs noch unter der 12. Dynastie bestand. Die Angaben über die Kultkapellen und die Priester des toten Königs Thutmosis I. sammelte Winlock[3]. In einem thebanischen Grabe vom Anfange der 19. Dynastie finden vor einem Schreine mit dem vergöttlichten Könige Thutmosis III. sportliche Zweikämpfe von Ringern und Klopffechtern statt, wie sie sonst bei dem feierlichen Erscheinen des lebenden Königs bei Festen üblich waren.[4] Ein Papyrusfragment[5] verzeichnete Kornabgabe für die große Statue Ramses II. in einem Tempel in Mittelägypten aus den Jahren 54 und 55 des Königs. Auf einem Pectoral, auf dem ein Skarabäus liegt, stand ursprünglich die Opferformel an Rā-Harmachis, Osiris und König Ramses II. Später wurden auf ihm die Bilder einiger Unterweltsdämonen und eine Anrufung an Ptaḥ-Tanen in Memphis eingegraben.[6] Der Sperberkopf des Sarkophagdeckels[7] des unter Osorkon II. zu Theben herrschenden, als König bezeichneten, Kleinfürsten Harsiesi sollte die bereits im Namen angedeutete Gleichheit des Herrschers mit dem hier als Sonnengott Horus aufgefaßten Horus, Sohn der Isis, betonen und verbürgen. Die griechisch-römische Auffassung der als Götter bezeichneten menschlichen Herscher, besonders Alexanders und der Ptolemäer, besprach Nock[8], die Vergöttlichung der Arsinoe Philadelphos auf Grund der griechischen Dichter Pfeiffer.[9] Besonders wichtig unter den ägyptischen Königskulten war die von den Beamten der thebanischen Nekropole der Person und den Statuen Amenophis I. geweihte Verehrung.[10] Ostraka, die sich auf einen ihm zu Ehren veranstalteten Festzug und auf die Bestätigung einer Anklage wegen Diebstahls durch ihn beziehen, fanden sich im thebanischen Königsgräbertale.[11] Bei seinen Orakeln scheint ein Kopfnicken die Bejahung einer Frage, ein Zurückweichen seiner Statue, d. h. der diese tragenden Priester, die Verneinung

[1] Firth, Ann. 28, S. 81 ff. [2] Jéquier, Ann. 27, S. 49 ff.
[3] JEA. 15, S. 65 ff. [4] Wilson, JEA. 17, S. 211 ff.
[5] Glanville, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1929, S. 19 ff.
[6] Gunn, Ann. 29, S. 130 ff.
[7] Hölscher, Orient. Inst. Chicago. Communication Nr. 15, S. 33 ff.
[8] JHSt. 48, S. 21 ff. [9] Die Antike 2, S. 161 ff.
[10] Černy, Bull. 27, S. 159 ff. Dieser hält Rev. Égypte 2, S. 200 ff. diese Beamte für Arbeiter, wogegen die kostspielige Anlage ihrer Gräber und ihre Tätigkeit als Priester spricht. Über die Topographie, Verwaltung, Geschichte der Nekropole ergeben Botti und Peet, I Papiri ieratici del Museo di Torino. Il Giornale della Necropoli di Tebe. Turin 1927—28, Bocca, über die hier erfolgten Grabberaubungen die Prozeßakten bei Peet, The great Tomb-Robberies of the twentieth Egyptian Dynasty. Oxford 1930, Clarendon Press, reiches Material. Das Grab des Propheten des „Amenophis des Hofes", einer häufigen Sonderform des Königs Amenophis I. Pa-neḥsi aus der Zeit Ramses II., publ. Baud u. Drioton, Mém. Inst. Franç. du Caire 57, Heft 2.
[11] Daressy, Ann. 27, S. 161 ff.; 178 f.; Černy, a. a. O. 206 f.

ausgedrückt zu haben.[1] Zu den Gräbern der erwähnten Beamten gehörte während der 19.—20. Dynastie stets eine Pyramide, welche entweder westlich selbständig über der Grabkapelle stand oder über dem Eingang an den Berg sich anlehnte. Die Inschriften in den Gräbern gehen zumeist von heliopolitanischen Vorstellungen aus.[2] Bei Dêr el-Medina neu gefundene Stelen der gleichen Männer[3] gedenken der Verehrung von Amenophis I., seiner Mutter, Rā-Harmachis, Amon-Rā, Thueris, Mert-seker[4], Anubis, Osiris.

Eine modern zusammengesetzte Bronzegruppe im Louvre, in der Drioton[5] ein Ex-voto für eine Genesung sieht, zeigt den auf dem Thron sitzenden Imhotep, dem ein vor ihm kniender Mann ein Mädchen hinhält. Die Nennungen und Titel des Imhotep aus der Spätzeit und die auf dem bei der Stufenpyramide gefundenen Sockel einer Königstatue, auf dem er als Oberpriester zu Heliopolis bezeichnet wird, stellte Weill[6] zusammen. Chassinat[7] erklärte sich gegen die Annahme, daß der Baumeister Imhotep unmittelbar mit dem Tempel zu Edfu in Verbindung stehe. Das dort in der Zeit des Ptolemäus X. Soter II. erwähnte Buch des Imhotep habe die allgemeinen Regeln der religiösen Architektur für die Technik und für das Ritual festgelegt. Weinreich[8] brachte Beiträge zu religionswissenschaftlich wichtigen Angaben des Imuthes-Papyrus und zu den Bestrebungen, für Asklepios in Ägypten Propaganda zu machen und in ihm den göttlichen Urheber der Nilschwelle zu sehen. Neben Imhotep nennen Denkmäler der Spätzeit bekanntlich den weisen Amenophis.[9] Von zwei Statuen dieses Mannes wurden Bruchstücke veröffentlicht[10], demotische Inschriften in dem oberen Teile des Tempels von Dêr el-bahari nennen den vergöttlichten Amenophis[11] ebenso wie griechiche Widmungen und Dankestexte.[12]

V. Tier- und Pflanzenkult. Zahlreiche Angaben für den Stier und die Kuh in der ägyptischen Mythologie sammelte Malten[13], für den Apis Kees[14]. Eine auf einem vorgeschichtlichen Topf eingeritzte Zeichnung scheint einen

---

[1] Černy, Bull. 30, S. 491 ff. Für die schriftlichen Fragen an die Orakel in der hellenistischen Zeit vgl. Schubart, Z. Äg. 67, S. 110 ff.

[2] Bruyère, Rev. Égypte 2, S. 256 f. Auf einer Stele aus Memphis wünscht der Tote, daß seine Ba-Seele hervorgehe, sich auf einer derartigen Pyramidenspitze niederlasse und die Sonne bei ihrem Aufgange sehe (Schäfer, Z. Äg. 66, S. 70 f.). Daß sich ähnliche Pyramiden auf Grabkapellen auch zu Memphis befanden, bestätigt ein Relief im Grabe des Apuaa aus der 18/19. Dynastie (Quibell und Haytor, Teti Pyramid. North Side S. 34, Taf. 10). Weitere Beispiele ergaben Grabungen zu Aniba (Steindorff, Ann. 32, S. 1 ff.).

[3] Clère, Bull. 28, S. 173 ff. Vgl. Archiv 26, S. 342.

[4] Bruyère, Mert Seger à Deir el Médineh. Mém. Inst. Franç. du Caire 58. Kairo 1929—30.

[5] Bull. 30, S. 581 ff.

[6] Rev. Égypte 2, S 99 ff.

[7] Bull. 28, S. 1 ff.

[8] Ägyptus 11, S. 15 ff.

[9] Weill, Revue Égypte 2, S. 102 f.

[10] Glanville, JEA. 15, S. 2 ff. (im Brit. Museum); Newberry, Ann. 28, S. 141 ff. (in Kairo).

[11] Spiegelberg, S.-B. Akad. München 1928. Abh. 2, S. 28 f.

[12] Guéraud, Bull. 27, S. 121 ff.

[13] Jahrb. Deutsch. arch. Inst. 43, S. 92 ff.

[14] Realenzyklopädie 15, Sp. 680 ff.; 660, 666 f.; 674.

Stier mit der Sonnenscheibe auf dem Kopfe [1], also ein heiliges Tier, darzustellen. Unter den Titeln der Inhaber der von Junker [2] erschlossenen Gräber aus der 4. Dynastie finden sich Wächter des Apis-Stiers, Wächter des weißen Stiers (Mnevis), Priester des Bocks von Mendes. Ersteren Titel wollte Gauthier [3] nicht Wächter, sondern Stock des Apis-Stiers auffassen. Den aus der Zeit um 350 v. Chr. stammenden Sarkophag eines Zwerges, der bei der Todesfeier des Apis und des Osiris-Mnevis getanzt hatte, besprach Spiegelberg [4], eine Apis-Bronze im Museum zu Köln Miß Ellis [5]. Zwei demotische Papyri der Ptolemäerzeit aus dem Serapeum zu Memphis nennen einen Priester der verstorbenen Kinder des Apis [6], so daß nicht nur die Mutter, sondern auch die sonstige Familie des Tieres göttliche Verehrung genoß. Drioton [7] gab eine Übersicht über die Textangaben für den Gott Mont, seinen heiligen Stier, die Heilungen, die Tempelfeste usf. In Medamût fanden sich vier Statuen dieses stierköpfigen Gottes, die bezeichnet waren als Herr von Theben, Herr von Hermonthis, Herr von Medamût, Herr von Taud (Tuphium). Als seine Gattin galt Rāit-Taui [8]. Die Ausgrabung der Buchis-Stier-Nekropole zu Hermonthis, deren Gräber von der Saitenzeit bis tief in die Kaiserzeit reichten, wurde fortgesetzt.[9] Aus den Grabtexten ergab sich bisweilen für den Stier: Todestag, Name, Alter, Geburtsdatum und Ort, Zeit seiner Ankunft in Hermonthis. In der Anlage waren auch Mütter der Stiere und in der Nähe Kühe beigesetzt.[10] Spiegelberg [11] erörterte Herzens- und sonstige Skarabäen des Mnevis-Stier von Heliopolis.

Den Löwenkult zu Leontopolis im Delta, das Löwenpaar Schu und Tefnut, den Aker-Löwen besprach Blok [12], den in der Römerzeit erscheinenden, mit Löwen- oder Menschenkopf dargestellten kriegerischen Gott Tut [13] und das Pantherfell, welches auf Sarkophagen, Kanopenkasten, Barkenmodellen dargestellt, hier wie in anderen Fällen als Gewandung beim Totenkult anzusehen ist, untersuchte Gauthier.[14] Zwei in Siuṭ gefundene Schädel erwiesen sich als die des ägyptischen halbwilden Hundes und einer Kreuzung zwischen diesem und dem Schakal.[15] Auf dem Holzszepter eines Priesters sind ein Wolf und ein Lepidotus-Fisch angebracht, denen wohl ein Privatkult des Mannes

---

[1] Scharff, Z. Äg. 64, S. 91.

[2] Gîza I (Denkschr. Akad. Wien 69, Nr. 1. Wien 1929) S. 149.

[3] Ann. 30, S. 180. [4] Z. Äg. 64, S. 76 ff.

[5] AE. 1927, S. 9. Vgl. Wiedemann, Bonn. Jahrb. 88, S. 238 ff.

[6] Spiegelberg, Arch. Papyrusforsch. 9, S. 56 ff. Die Papyri erwähnen auch Priester des Hügels der Isis im Gebiete des Serapeums.

[7] Médamoud, Les Inscriptions (Fouilles de l'Inst. Franç. Arch. orient.). Kairo. 1926 ff.

[8] Drioton, Rev. Égypte 2, S. 258 ff.; Chronique d'Égypte. 12 (1931) S. 259 ff.

[9] JEA. 15, S. 107; 16, S. 240 f.; 17, S. 143.

[10] Mond und Emery, Ann. Archäol. and Anthrop. 16, S. 3 ff.; Arch. Orientforsch. 6, S. 245 f. — Apotropäische Bukranien fanden sich mehrfach an nubischen Gräbern des ausgehenden Mittleren Reichs (Steindorff, Ann. 32, S. 19)

[11] JEA. 14, S. 12; 15, S. 109. Vgl. den Herzens-Skarabäus eines Anubis-Schakals bei Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Arch. 33, S. 166 f.

[12] Acta orient. 8, S. 220 ff. [13] Kemi 1, S. 115 ff.

[14] Ann. 30, S. 174 ff. Die Bronzestatuette eines hohen Beamten und Priesters im 12. oberägypt. Nomos mit Pantherfell bei Hall, JEA. 16, S. 1 f.

[15] Gaillard, Ann. 27, S. 33 ff.

galt.[1] Capart[2] untersuchte bei Hû eine große Tiernekropole mit Hunden, Ibissen und Raubvögeln. Eine Ichneumonbronze erwies das Geschöpf in diesem Falle als heiliges Tier des Horus.[3] Den heiligen Widder zu Mendes und seine Beziehung zum Bock behandelte Scharff[4], ein Ehrendekret aus der Zeit des Philadelphus für den Pfleger des heiligen Schafbocks des Amen-Râ zu Naukratis, der das Tier nach seinem Tode einbalsamieren ließ, Spiegelberg.[5] In der neolithen Zeit galt das Nilpferd als heiliges Tier. So fand sich zu Maadi bei Kairo und zu Merinde Benisalâm je ein Knochenmal, das aus senkrecht aufgestellten Nilpferdschenkeln bestand.[6] Aus dem frühen Mittleren Reich entdeckte Petrie[7] zu Antäopolis in Leinwand eingewickelte halbfossile Nilpferdknochen in Gräbern und in zwei Schachten. Inwieweit die Nilpferdstatuetten aus Fayence in den Gräbern des Mittleren Reiches[8] als heilige Tiere oder als Jagdwild anzusehen sind, steht nicht fest. Auf das Schwein in der ägyptischen Religion ging Newberry[9] ein, der im Widerspruch zu den Darstellungen das Tier des Gottes Set für eine Art Schwein halten wollte. Die Pferdebilder auf den Gefäßen des Neuen Reiches[10] stellen Gebrauchstiere, keine heiligen Tiere dar.

Die Stele eines Vorstehers der Rinder des Königs Amasis der 18. Dynastie zeigt, ähnlich wie andere Denkmäler des Neuen Reiches, Amon-Râ als Gans mit dem großen Fächer.[11] Über die Verwendung des Wiedehopfs und seines Blutes in der griechischen und koptischen Magie äußerte sich Keimer.[12] Auf einer Gefäßschale aus der Stufenpyramide[13] wird ein Priester des Fischgottes Neser und des Widdergottes Chent genannt. Ausführungen über die griechischen Namen von Nilfischen, ihre arabischen, koptischen und zoologischen Äquivalente[14] sind für die Identifizierung der ägyptischen heiligen Fische wichtig. — Über die Schlange, die angeblich Alexander der Große bei der Gründung von Alexandrien tötete und dann, als er sie als Agathodämon erkannte, in einem Heiligtum als Psoi (ägyptisch Schai mit dem Artikel p) verehren ließ, wurde gehandelt.[15] In einem Zenon-Papyrus findet sich[16] bei dem

---

[1] Bruyère, Bull. 28, S. 41 ff.

[2] Ann. 27, S. 43 ff. [3] Spiegelberg, OLZ. 31, Sp. 545 ff.

[4] Mitt. Deutsch. ägypt. Inst. Kairo 1, S. 130 ff.

[5] S.-B. Akad. München 1928, Nr. 3, S. 1 ff.

[6] Menghin, Mitt. Deutsch. ägypt. Inst. Kairo 3, S. 151. Vgl. Menghin und Mustafa Amer, The Excavation of the Egyptian University at Maadi. Kairo 1933.

[7] Antaeopolis. London, Brit. School of Archaeology in Egypt. 1930.

[8] Keimer, Rev. Égypte 2, S. 210 ff.; Oudheidkundige Mededeelingen. Leiden, N. R. 10, S. 74 ff.; Crampton, AE. 1931, S. 21 ff.

[9] JEA. 14, S, 211 ff.

[10] Nagel, Bull. 30, S. 185 f. Das Mitbestatten von Pferden war in Nubien häufig, so bei den Grabbeigaben der Könige Pianchi, Sabako, Schabataka, Tanutamen, und unter Beifügung erwürgter Reitknechte noch im 6. Jahrh. n. Chr. (Emery, Ann. 32, S. 38 ff.; Junker, Mitt. Deutsch. ägypt. Inst. Kairo 3, S. 155 ff.).

[11] Frankfort, JEA. 14, S. 235 ff. Vgl. Wiedemann, Mélanges de Harley S. 372 ff.

[12] Bull. 30, S. 324 ff. [13] Gunn, Ann. 28, S. 154.

[14] Thompson, JEA. 14, S. 22 ff.

[15] Tarn, JHSt. 48, S. 214 ff., 218 f.; Taylor, Classical Philology 25, S. 375 ff.

[16] Wilcken, Arch. Papyrusforsch. 9, S. 239.

Königseid der Schwur „Bei dem Pschai des Pharao Ptolemäus"; eine demotische Inschrift im Tale der Königinnengräber zu Theben gedenkt des „Schai en pa du", des Agathodämon des Berges, der den Zerstörer der Inschrift vernichten werde.[1] Die Auffassung der Schlange im alten Ägypten und ihre Verbindung mit verschiedenen Gottheiten behandelte auf Grund sekundärer Quellen Barbara Renz.[2] Spiegelberg[3] wiederholte den bereits öfters gemachten Vorschlag, die ägyptische Sphinx „Der Sphinx", die griechische „Die Sphinx" zu nennen. Zwei Sphinxe des Mittleren Reiches fanden sich zu Kairo[4], die Reliefdarstellungen der großen Sphinx im Louvre besprach Piankoff.[5] Eine Elfenbein-Sphinx aus Abydos hält zwischen den Klauen einen ausgestreckt liegenden Mann. Die Vermutung[6], es solle ein Hyksoskönig, vielleicht Chian, sein, der einen Ägypter niederhielte, ist wenig ansprechend. Beispiele für die auf der Schieferplatte des Narmer ornamental verwendeten schlangenhalsigen Panther wurden gesammelt.[7]

Klameth[8] stellte ohne entsprechende Berücksichtigung der neueren Literatur Beispiele für die Darstellungen zusammen, in denen eine Göttin, meist Hathor, dem Toten aus einem Baume Speise und Trank reicht, und wies auf das Fortleben einer entsprechenden Vorstellung in frühchristlicher Zeit hin. Weitere ähnliche Bilder besprach Keimer.[9] Bemerkungen über den Baumkult in Kaukasien, Kanaan, Kreta, im römischen Reich im Zusammenhang mit der Osirisreligion gab Petrie.[10] Eine mehrfach veröffentlichte und auf Amenophis IV. und seine Gattin bezogene Kalksteinplatte zu Berlin (Nr. 15000) stellt nach Newberry[11] einen seiner Nachfolger mit Gattin dar. Die junge Königin reicht ihrem Gemahl außer einem Lotus zwei Mandragorafrüchte, die im Orient als erheiternd und zum Liebesgenuß anregend gelten. Sethe[12] äußerte sich über die Sitte des Alten Reiches, Pflanzenstengel als Gabe für Hathor auszuraufen, und brachte damit das Pflanzenszepter der Göttinnen in Verbindung. Keimer[13] schilderte als Votivgabe benutzte Modelle eßbarer Früchte.

VI. Kultus. Auf die Ähnlichkeit der Anlagen vorislamischer Bauten im Sudan und ältester ägyptischer Heiligtümer, der Anhängung von Stierhörnern und Schädeln bei beiden usf., wies Bissing[14] hin. Es seien wohl bis in verhältnismäßig späte Zeit altägyptische Gebäude im Sudan erhalten geblieben. Ein zu Nauri in Nubien eingegrabenes, zu Memphis erlassenes Dekret aus der Zeit Seti I. schildert Pracht und Besitz des Osiristempels zu Abydos und bedroht jeden Schädiger des Tempelheiligtums mit schweren Strafen; ein Schutz-

---

[1] Spiegelberg, S.-B. Akad. München 1928, Abh. 2, S. 26f.
[2] Der orientalische Schlangendrache. Augsburg 1930, Haas & Grabherr.
[3] S.-B. Akad. München 1930, Nr. 8, S. 1ff.
[4] Gauthier, Ann. 31, S. 1ff. [5] JEA. 18, S. 155ff.
[6] Hall bei Garstang, JEA. 14, S. 46f.
[7] Wainwright, Ann. 27, S. 97ff.
[8] In Festschrift für P. W. Schmidt, S. 336ff. Moedling 1928.
[9] Ann. 29, S. 81ff. — Nach Ranke, Bull. 30, S. 587ff. zeigt ein Relieffragment zu Heidelberg keine Anbetung der Palme, es gehöre zu einer Szene der Totenklage, die bei einer Palme stattfinde.
[10] AE. 1928, S. 40ff. [11] JEA. 14, S. 117. [12] Z. Äg. 64, S. 6ff.
[13] Bull. 28, S. 49ff.
[14] Forschungen und Fortschritte 5, S. 122.

dekret Ramses III. für einen Chnum-Tempel fand sich zu Assuân.[1] Das Ritual der Wasserspende, die meist mit Henkel versehenen dabei benutzten Bronzetöpfe, die Wasser spendende Göttin im Baum besprach Blok.[2] Bonnet[3] läßt den Gedanken, die Räucherung beabsichtige durch Dunst und Geruch die Dämonen zu vertreiben, nur für die magischen Texte gelten. Im Kultus sei bei ihr richtungweisend das Verlangen, mit höheren übersinnlichen Mächten in Beziehung zu treten, um sie in den Kultgegenstand hineinzuziehen. In Verbindung damit bespricht er die durch das Räuchern wie durch die Waschungen erzielte kultische Reinheit, den Gottesduft, dessen Bedeutung im Götter- und im Totenkult, die Verbindung des Weihrauchs als göttliche Emanation mit der Osirissymbolik. Steinerne Räucheraltäre etwa der 13. Dynastie veröffenlichte Spiegelberg[4] ebenso wie einen bronzenen Falkenkopf, auf dem ein Skarabäus sitzt[5] und der wohl die Bekrönung des Griffendes eines Räucherstabes bildete. Die verschiedenen Arten des im Kulte häufig als Musikinstrument verwendeten Sistrum schilderte Luise Klebs.[6] Ein altarähnlicher Granitwürfel aus der Zeit der Taharka zu Philae[7] diente bei Prozessionen als Abstellpostament für die Götterbarke. Der von den Griechen mit *προφήτης* wiedergegebene ägyptische Priestertitel *ḥen neter* (*ḥm nṯr*) bedeutet nur Gottesdiener und hat mit der Orakelerteilung nichts zu tun. Im Zusammenhang damit bespricht Fascher[8] den Priester, der die Papyrusrolle in der Hand hält und die Zeremonien leitet (Cher ḥeb) usf. In den Darstellungen der Mastaba zu Gize sind die Bilder von Tänzerinnen und Sängerinnen hervorzuheben, wobei unter ersteren auch eine Zwergin sich zeigt.[9]

VII. Osiriskreis. In einer langen Inschrift betont König Neferhotep der 13. Dynastie seine Verdienste um den Osiristempel zu Abydos und die dortigen Osirisfeiern.[10] Eine schöne Bronzestatuette des Osiris in seiner üblichen Gestaltung scheint die Gesichtszüge Thutmosis III. zu zeigen.[11] Newberry[12] erklärte, das Herrschersymbol des Osiris sei keine Geißel, sondern ein Instrument, um das Ladanum, eine wohlriechende Pflanzenausschwitzung, von den Sträuchern abzustreichen, fand aber keine Zustimmung. In der Beischrift eines Statuenkopfes von etwa 450 v. Chr. zu München[13] fand sich ein Bild des Osiris Ānet'ti von Busiris. Die gefäßartigen Figuren mit Menschenkopf und auf ihnen angebrachten Gottheitsbildern in griechisch-ägyptischem Stil, die, wie Wilhelm Weber zeigte, den Osiris von Kanopus darstellen, besprachen Bissing[14] und Blok.[15] Unter Verwertung eines reichhaltigen griechischen Materials über die Rolle der Isis in hellenistischer Zeit erörterte Roussel[16] eine umfangreiche

[1] Griffith, JEA. 13, S. 193 ff. [2] Acta orient. 8, S. 194 ff.
[3] Z. Äg. 67, S. 20 ff. [4] Z. Äg. 65, S. 49 ff. [5] a. a. O. 131.
[6] a. a. O. 67, S. 60 ff. [7] Griffith, Bull. 30, S. 127 ff.
[8] *Προφητης*, S. 76 ff. Gießen 1927, Toepelmann.
[9] Junker, Anz. Akad. Wien 1928, S. 177 f.
[10] Pieper, Mitt. Vorderasiat. Ges. 32, Heft 2. Leipzig 1929, Hinrichs. (Zahlreiche Ausstellungen von Wolf, OLZ. 33, Sp. 432 ff.)
[11] Hall, JEA. 16, S. 235.
[12] JEA. 15, S. 84 ff. Mit Recht widersprach Keimer, Bull. 31, S. 216 ff.
[13] Spiegelberg, Z. Äg. 64, S. 74 f.
[14] Bull. Soc. arch. Alexandrie 24, S. 39 ff.; 25, S. 97 f.; Z. Äg. 63, S. 122 f. (in Sardinien gefundenes Bruchstück).
[15] Bull. Vereniging tot Bevordering der Kennis van de antike Beschaving, 1930, S. 25 ff. [16] Rev. Études grecq. 42, S. 137 ff.

griechische Inschrift des 1. Jahrh. v. Chr. aus einem ägyptischen Heiligtume zu Kyme in der Äolis, deren Vorlage nach dem Weiher sich auf einer Stele im Hephaestiaeum zu Memphis befinden sollte. Der Haupttext, der unter gelegentlicher Verwertung ägyptischer Motive in griechischem Sinne gehalten ist, läßt Isis selbst ihre Bedeutung schildern: Ihre Wohltaten für die Menschheit, den Schutz der Seeleute gegen die Gefahren des Meeres, die Einführuug der Mysterien, die Beschützung der Unschuld, die Besiegung des blinden Geschicks. Einen analogen Hymnus aus Andros bearbeitete Peek.[1] Aus der Angabe in einem Papyros, es habe am Geburtstage der Isis geregnet, schloß Schäfer[2], Isis habe auch als Regengöttin gegolten. Die Veranlassung der Nilüberschwemmung durch die Schmerzensträne der Göttin und das Löschen des Brandes einer Hütte durch ihren Harn gehören jedoch in andere Gedankenkreise. Nachchristliche rohe Wandmalereien in Karanis nördlich von Medînet el-Fayûm, die Isis mit Horus, den Gott Heron, eine unbekannte Gottheit abbilden[3], stehen unter hellenistischem Einfluß. Statuetten eines hockenden Knaben mit dem Finger am Munde aus dem Mittleren Reich will Glanville[4] nicht auf Harpokrates beziehen.

Die Fürsten des Hasengaues in Mittelägypten nennen sich nicht nur Priester, sondern auch Söhne des Ortsgottes Thot[5], sind also, ungeachtet der Betonung ihrer Ergebenheit gegenüber dem Könige, göttlicher Abkunft und aus eigenem Recht Hohepriester. Auf einer Stele mit griechischer Inschrift aus der Oase Dachel vom Jahre 78 n. Chr. bringt der Gott Schu dem Thot und der in der Spätzeit oft mit ihm verbundenen Göttin Neḥemuait zwei Palmzweige dar.[6] Ein spätsaitischer Statuensockel ergibt ein Gebet an Thot in der Tiefe des Sargkastens.[7] In der Angabe des Papyrus Westcar über die Kammern des Thot zu Heliopolis will Green[8] einen Hinweis auf die seit der 5. Dynastie üblichen Pyramidentexte finden. In dem bei einer Prozession getragenen, von Isis und Nephthys geschützten Pavian[9] ist kaum Osiris zu erkennen, sondern die verstorbene Affeninkarnation einer Gestaltung des Thot. Eine Sonderform des Paviangottes besprach Glanville.[10] Über Set, bzw. Sutech, als Hyksosgott handelte kurz Wolf[11], über Set als Lehrer des Königs im Bogenschießen

---

[1] Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte (von Kyme, Kyrene usf.). Berlin 1930, Weidmann; Die Antike 6, S. 324 ff., vgl. auch Weinreich, DLZ. 1930, 2025 ff. — Ein Exvoto für Isis-Nemesis besprach Pedrizet, Ann. 31, S. 25 ff.

[2] Z. Äg. 66, S. 139.

[3] Kelsey, Compt. rend. Acad. Inscr., S. 81 ff. Paris 1927.

[4] JEA. 17, S. 98 f.

[5] Anthes, Die Felsinschriften von Hatnub (Untersuch. zur Gesch. Ägyptens, hrsg. von Sethe, 9). Leipzig 1928, Hinrichs. Über die wichtigen Ergebnisse seiner Grabungen in und bei dem heiligen Bezirk von Hermopolis berichtete Röder, Z. Äg. 67, S. 82 ff.; Mitt. Deutsch. ägypt. Inst. Kairo 2, S. 75 f.; 3, S. 1 ff., 9 ff. (Balcz u. Bittel).

[6] Lefèbvre, Ann. 28, S. 29 ff.

[7] Sélim Hassan, Ann. 28, S. 1 ff.

[8] JEA. 16, S. 33 f. [9] Spiegelberg, OLZ. 31, Sp. 337 ff.

[10] JEA. 15, S. 6.

[11] ZDMG. N. F. 8, S. 70 ff. Eine Stele aus der Oase Dachel, auf der Sutech als Orakelgott entscheidet, erörterte Gardiner, JEA. 19, S. 19 ff., die Bedeutung von Set und Jao in griechischen magischen Texten Procopé-Walter, ARW. 30, S. 34 ff.

Schäfer.[1] Das Datum Jahr 400 des Set auf einer Stele Ramses II. bezog Sethe[2] auf die Feier des 400jährigen Bestehens der Stadt Tanis. Ein neues Beispiel für den Gott Set, wie er vom Bug des Sonnenschiffes aus einer Schlange, also Apophis, die Lanze in den Rachen stößt, besprach Nagel.[3] Schott[4] veröffentlichte und übersetzte „Das Buch vom Niederwerfen des Set“ und den Beginn des Buches „Über die Abwehr des Bösen“, zwei für den Osiristempel zu Abydos bestimmte Rituale, die ihre Handlungen als Sympathiezauber an einer Figur des Set, die mißhandelt und vernichtet wird, vollziehen. Sie gedenken dabei eines Mythus von der Missetat und Bestrafung des Gottes, eines dem Lande widerfahrenen Unglücks und des endlichen Sieges über den Bösen. Unter den von Cartwright[5] veröffentlichten kleineren ägyptischen Götterbildnissen des Museums zu Chikago sind hervorzuheben: ein Relief mit dem sitzenden Suti, dem Herrn von Deben (Aphroditopolis?); eine kleine Fayence der Neith, die die beiden Krokodile nährt (vgl. Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Arch. 36, S. 48 ff.); ein Relief mit der sitzenden, die Federkrone der Anukis tragenden, sonst unbekannten Göttin Ḥet-t.

VIII. Osirislehre. Sethe[6] gab eine Übersicht über die Entwicklung der für das Grab bestimmten ägyptischen Formelsammlungen von den Pyramidentexten, deren Einführung in das Grab auf König Unas zurückgeführt wird, bis zu den späten Rezensionen des Totenbuchs, und kurze Bemerkungen über die Schilderungen der Nachtfahrt des Sonnengottes. Rusch[7] wies auf die verschiedenen Versionen des Osirismythus in den Pyramidentexten hin. Wilke[8] schlug vor, in einer der Formeln einen Regenzauber zu finden, Devaud[9] eine andere (1304a Sethe) zu ergänzen. In der Grabkammer des Königs Aba der 8. Dynastie fanden sich ausgedehnte Stücke der Pyramidentexte[10], in einem Grabe der Saitenzeit zu Heliopolis außer solchen die Kapitel 60, 67, 76 des Totenbuchs.[11] In stark konstruierender Weise besprach Kees[12] die Angaben der Pyramidentexte über die Reise des toten Königs in das himmlische Jenseits, ihre Abschwächung durch die Übertragung auf Privatpersonen und den steigenden Einfluß der Osirislehren. Aus der Schilderung des Verzehrens der Götter durch den toten König und Funden von Petrie und Quibell schloß Baillet[13] auf Anthropophagie im vor- und frühhistorischen Ägypten, Jelgersma[14] in einer an Irrtümern und Mißverständnissen reichen psychoanaly-

[1] OLZ. 32, Sp. 233 ff.; 34, Sp. 89 ff. Vgl. auch Dürr, a. a. O. 34, Sp. 697 f.

[2] Z. Äg. 65, S. 85 ff.

[3] Bull. 28, S. 33 ff. Die Darstellung ist seit Pleyte, Set dans la barque du soleil, Leiden 1865, öfters besprochen worden. Vgl. Jéquier in Egypt. Rel. (Mercer) 3, S. 18 ff.

[4] Urkunden des ägyptischen Altertums, hrsg. von Steindorff, Abt. 6. Schott, Urkunden mythologischen Inhalts, Heft 1. Leipzig 1929, Hinrichs.

[5] Americ. Journ. Sem. Lang. 45, S. 179 ff.

[6] S.-B. Akad. Berlin 1931, S. 520 ff.

[7] Z. Äg. 67, S. 88 ff. Die Vermutungen über Ursprung, Name, Insignien, Todesversionen des Osiris von Baly, JEA. 17, S. 221 f. wirkten keineswegs überzeugend.

[8] Z. Äg. 67, S. 127 f. [9] Kemi 1, S. 31.

[10] Jéquier, Ann. 30, S. 105 ff.; 31, S. 41 f. [11] Gauthier, Ann. 27, S. 1 ff.

[12] In Vorträge der Bibliothek Warburg 1928—29, S. 1 ff. Leipzig 1930, Teubner.

[13] Bull. 30, S. 65 ff. [14] In Imago 14, S. 275 ff.

tischen Studie auf kannibalistische Triebneigungen der alten Ägypter, auf deren Verdrängung die Fürsorge für die Leichen, die zur Mumifikation brachte, zurückzuführen sei.

Über die Lehren des 17. Kapitels des Totenbuchs äußerte sich in gelegentlich anfechtbarer Weise Mercer[1], über die Schilderung des in den Vignetten dieses Kapitels abgebildeten Brettspiels Pieper[2], über das auf Herzensskarabäen vorfindliche Kapitel 30, Vernier[3] und Spiegelberg[4], über eine für die Ikonographie des Gottes Set erwähnenswerte Illustration zu Kapitel 112 Scher.[5] Ein saitischer Sarkophag aus Tuna el-Gebel in Mittelägypten gibt u. a. das negative Sündenbekenntnis mit Varianten in den Dämonennamen und Formeln und ein Bild des mit der Mumie zur Amente forteilenden Apis[6], ein frühsaitischer Holzsarg, ein anders geordnetes Sündenbekenntnis.[7] Eingehend behandelte Kees[8] das Kapitel 175, dessen Entstehungszeit in der jetzigen Gestalt er an den Anfang der Herakleopolitenzeit setzte und im Zusammenhang damit den Gott Arsaphes, die Entwicklung seiner Bedeutung, die an ihn anknüpfenden Legenden und heiligen Handlungen. Für die magische Wichtigkeit der Kenntnis der Namen von Toren und Türhütern, die im Totenbuch eine große Rolle spielt, war eine Arbeit von Weinreich[9] grundlegend. Ein Fragment der Mumienbinde Thutmosis III. mit Stücken aus verschiedenen Kapiteln des Totenbuches und einem kurzen Stück aus den Pyramidentexten befindet sich in Privatbesitz in Boston.[10] Das mit schönen Vignetten ausgestattete Totenbuch der Entiu-n, vermutlich einer Königstochter aus der 21. Dynastie, wurde in Theben entdeckt.[11] Eine Sammlung äthiopischer Zaubertexte ergab Parallelen zu dem ägyptischen Totenbuch.[12] Die bekannte Formel „Deine Seele lebt" findet sich nicht nur auf demotischen Mumienetiketten, sondern auch auf einem Papyrusblatt.[13] Ein Papyrus der Spätzeit[14] enthielt das Buch „Daß blühe Dein Name". Baly[15] stellte unter willkürlicher Änderung der Anordnung der Episoden des „Öffnen des Mundes" und unter Anführung angeblicher afrikanischer und babylonischer Parallelen Vermutungen über Sinn und Verlauf der Zeremonien auf. Nagel[16] veröffentlichte und besprach eine „Composition

---

[1] Journ. Soc. Orient. Res. 11, S. 217 ff. [2] Z. Äg. 66, S. 16 ff.

[3] Bijoux et Orfèvreries (Cat. Kairo), S. 389, Taf. 84.

[4] Z. Äg. 65, S. 121 f. [5] Publ. Soc. Égypt. Leningrad 2, S. 20 ff.

[6] Sami Gabra, Ann. 28, S. 66 ff. [7] Dawson, JEA. 15, S. 189 f.

[8] Z. Äg. 65, S. 65 ff.

[9] Gebet und Wunder (Tübinger Beiträge zur Altertums-Wissenschaft 5), S. 169 ff. Stuttgart 1929, Kohlhammer.

[10] Publ. Dunham, JEA. 17, S. 209 f.

[11] The Metropolitan Museum of Art, Bulletin Dez. 1930, Nr. 2 (The Egyptian Expedition), S. 21 ff. (Cap. 38, 71, 72, 75, 94, 105, 113, 125, 132, 152; Vignetten zu 14 weiteren Kapiteln).

[12] E. A. Wallis Budge, The Bandlet of Righteousness. An Ethiopian Book of the Dead. London 1929, Luzac. — Zu Totenbuch Kap. 72 vgl. Sami Gabra, Ann. 32, S. 56 ff.; zu Kap. 30 B. Foucart, Mém. Inst. Franç. du Caire 57, Heft 1, S. 39.

[13] Reich, JEA. 17, S. 85 ff.

[14] Dawson, Proc. Soc. Antiquarians of Scotland. 1 (1926—27), S. 293 f.

[15] JEA. 16, S. 173 ff.

[16] Bull. 29, S. 1 ff. Ausführliche Inhaltsangabe des Papyrus (Inv. 3292) bei Devéria, Manuscrits du Louvre, S. 2 ff.

mythologique", die u. a. Stücke aus dem Totenbuch, den Anrufungen des Sonnengottes, eine Rede des schlangenköpfigen Chent-Amenti, Formeln um durch die Unterwelträume zu gelangen, verwertet.

In übersichtlicher Weise untersuchte Cazemier[1] die ägyptischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, die verschiedenen Seelenformen und ihre Entwicklung seit der Pyramidenzeit, vor allem den Ka, Ba und Achu. Allen[2] nahm an, der Ka habe dem Toten die Opfergaben in die Grabkammer gebracht. Eine Vignette des thebanischen Totenbuches bei Devéria, Le Papyrus de Neb-qed Taf. 3 zeigt, daß dies vielmehr durch den Ba geschah. Über die Formeln „Sein Ka ist vor ihm"[3] und „Sein Ka ist mit ihm"[4] wurde gehandelt. Eine Tongruppe zeigt eine Gestalt in Embryonalstellung, die Hände vor dem Gesicht, in einer Vase hockend.[5] Den Ba-Vogel hält Keimer[6] für einen stilisierten Jaribu, einen jetzt aus Ägypten verschwundenen, aber noch im Sudan vorfindlichen Vogel. Eine zu Ḳantîr bei Fâḳus im Delta gefundene Skarabäenform bezeichnet Ramses VIII. als Achu des Set[7], also als eine Gestaltung des Gottes, die aus dem Jenseits in Verbindung mit dem Diesseits stand. An den Achu eines verstorbenen Menschen im Jenseits, der eine Art Gespenst bildete, konnten sich die Überlebenden brieflich wenden. Das bekannteste Beispiel eines solchen Schriftstücks ist der Brief eines Witwers an seine verstorbene Frau aus dem Neuen Reich in einem Papyrus zu Leiden. Mehrere analoge Schreiben aus dem Alten und Mittleren Reiche wurden von Gardiner und Sethe herausgegeben.[8] Gelegentlich wird in solchen Urkunden dem Verstorbenen, wenn er sich als Quälgeist erwies, mit einem Gerichtsverfahren im Jenseits gedroht. Dies geschieht auch auf einer Stele des Alten Reiches aus Abydos[9], in der erklärt wird, wer etwas von dem betreffenden Grabbesitz wegnähme, werde vor dem Gerichte des großen Gottes in der Nekropole zu erscheinen haben. Die Auffassung des Herzens als Organ, als Sitz der Gefühle und Eigenschaften, seine medizinische Bedeutung, seine Verwertung in religiösen Riten, seine Wiedergabe an den Toten erörterte ausführlich Piankoff.[10] Die bekannte Tatsache, daß nach ägyptischer Anschauung das Herz eine sich vom Menschen gelegentlich trennende Seelenform bildete, bestätigte Spiegelberg.[11] Elliot Smith und W. R. Dawson[12] gaben auf Grund ihrer Untersuchung von Mumien an, man habe bei der Mumifizierung das Herz im Körper belassen und es, wenn man es aus Versehen entfernte, in den Leib zurückgelegt.

Beispiele für die Bezeichnung lebender Personen als *maā cher* „gerecht gesprochen" oder „gerecht sprechend" wurden beigebracht[13], doch ist der Zu-

---

[1] Oud-egyptiese voorstellingen aangaande de ziel. Wageningen 1930, Veenman.
[2] Amer. Journ. Sem. Lang. 44, S. 65 f. [3] Dunham, JEA. 15, S. 164 f.
[4] Clère, Bull. 30, S. 425 ff. [5] Dawson, JEA. 14, S. 126 f.
[6] Ann. 30, S. 1 ff., 183.
[7] Mahmud Hamza, Ann. 30, S. 31 ff. Für den Achu vgl. Wiedemann, Anthropos 21, S. 1 ff.
[8] Egyptian Letters to the Dead. London 1928, Egyptian Exploration Society (ausführlich besprochen Gunn, JEA. 16, S. 147 f.); Gardiner, JEA. 16, S. 19 ff. Vgl. Piankoff a. a. O. 20, S. 15 ff. [9] Frankfort, JEA. 14, S. 235 f.
[10] Le „Cœur" dans les textes égyptiens. Paris 1930, Geuthner.
[11] Z. Äg. 66, S. 35 ff. [12] Egyptian Mummies, S. 145 f.
[13] Engelbach, Ann. 30, S. 197 f. (Zeit Ramses II., der Name des Gottes Set ist getilgt); Anthes, Die Felsinschriften von Hatnub, S. 86.

satz im allgemeinen für Verstorbene üblich. Wenn man deren Namen seit dem Neuen Reich nicht selten als Determinativ die drei Blumen gab, so dachte man an den Kranz der Rechtfertigung, der dem Toten verliehen werden sollte, wenn auch das diesem Kranze gewidmete Kapitel 19 des Totenbuchs erst aus späterer Zeit belegt ist.[1]

Einen für die Kenntnis der Osiris-Legende sehr wichtigen hieratischen Papyrus aus der Zeit Ramses V. veröffentlichte Gardiner.[2] Der Text ergibt eine breite und monotone Schilderung, wie Horus durch ein Urteil der Götter, trotz des langdauernden Widerstreites des Set, die Nachfolge seines Vaters Osiris erhielt, und schildert eine Reihe teilweise aus anderen Quellen bekannter Episoden aus den Kämpfen der beiden Brüder: Die Waffen, die Horus überfallen; das Köpfen der Isis durch Horus; Set raubt Horus die Augen; Hathor macht ihn wieder sehend; Set päderastiert Horus; Horus bringt den Phallus des Set zu Isis; Set wird ein Nilpferd; Kampf auf dem Wasser; Set als Helfer an der Spitze der Sonnenbarke, usf.

IX. Gräber und Totenbeigaben. Von den Kultkammern der Mastaba der 4. Dynastie zu Gise gelangten mehrere in europäische Museen. Die zu Hildesheim mit ihren typischen, sehr schön ausgeführten Reliefs wurde von Röder[3], die zu Wien von Junker[4] und besonders eingehend, unter Beigabe vortrefflicher Abbildungen, von Hans Demel[5] besprochen. Letzterer beschrieb genau die Darstellungen in allen ihren Einzelheiten, ihre kunsthistorische Stellung im Vergleich zu älteren Werken und zog daraus Schlüsse auf die künstlerische Entwicklung im frühen Ägypten. Wie üblich fehlen in diesen Grabreliefs Bilder von Gottheiten, dagegen erscheinen solche von Familienmitgliedern und Dienern, das Sitzen am Opfertisch, das Bringen von Gaben, die Opferliste, die beiden Schiffe für die Fahrt des Toten, usf. Hornblower[6] dachte bei einigen Darstellungen, wie Jagdszenen, Schiffen, Zwergen, Spiralen, Stricken, auf vordynastischen Gefäßen an eine magische Bedeutung. Sie hätten dann als Grundlage für die Schaffung ihrer Vorbilder zu dienen, ähnlich wie die Grabreliefs, welche, wie besonders Maspero hervorhob, auf Grund magischer Formeln Leben gewinnen und identisch mit dem dargestellten Wesen werden konnten.[7] Dieser Zauber vermochte dabei dem Toten allerhand Unannehmlichkeiten zu bereiten, die neu belebten Diener konnten etwa störend schwatzen. So betonen denn Texte der 18. Dynastie mehrfach deren Schweigen.[8]

Dawson[9] stellte aus der klassischen Literatur Angaben über die Mumifizierung, Lucas[10] und Wagenaar[11] über die dabei verwendeten Stoffe zu-

[1] Erichsen, Acta orient. 6, S. 270 ff.

[2] The Library of A. Chester Beatty, London 1931; Late Egyptian Stories. Brüssel 1932, Edition Fondation Reine Elisabeth (Transkription). Vgl. Capart, Acad. Roy. Belgique. Bull. Classe des Lettres 17, S. 411 ff.; van der Leeuw in Egypt. Rel. (Mercer) 2, S. 106 ff.

[3] Alt-Hildesheim Heft 7, S. 55 ff.; Norddeutsche Kunstbücherei Bd. 1. Niedersächsisches Bild-Archiv, Wienhausen 1927.

[4] Die Kultkammer des Prinzen Kanjnjswt, Wien 1925.

[5] Die Reliefs der Kultkammer des Kaninisut in Jahrb. kunsthist. Sammlungen Wien. N. F. Sonderheft 25. Wien 1929, Schroll.

[6] JEA. 16, S. 10 ff. [7] Spiegelberg, Z. Äg. 65, S. 119 ff.

[8] Spiegelberg a. a. O. 122 f.

[9] Aegyptus 9, S. 106 ff. [10] JEA. 17, S. 13 ff.

[11] Oudheidkundige Mededeelingen Leiden N. R. 10, S. 93 ff.

sammen. Mumienetiketten der Kaiserzeit, auf denen das Register erwähnt wird, in dem die Namen der Toten eingetragen waren, veröffentlichte Spiegelberg.[1] Bei der Urenkelin des Snefru betrug die Zeitdauer vom Tode bis zur Bestattung 272 Tage.[2] In den vorgeschichtlichen Gräbern ist die Lagerung der Leichen an verschiedenen Orten verschieden: auf der linken Seite, Kopf nach Süden[3]; auf der linken Seite, Kopf nach Norden[4]; auf der rechten Seite, Kopf nach Süden[5], ohne daß sich einstweilen die religiösen Gründe dieser Lagerungen und ihres Wechsels mit Sicherheit feststellen ließen. In vier Gräbern der Nekropole von Abuṣîr el-Meleq fanden sich Brandspuren.[6] Nach Scharff wäre hier nicht an eine Leichenverbrennung zu denken, da eine solche mit dem ägyptischen Totenglauben unvereinbar sei, der Brand sei durch Grabräuber veranlaßt worden. Bei dieser Auffassung bleibt es jedoch unerklärlich, wohin die Leichen aus diesen Gräbern verschwunden sind und warum man überhaupt in den vier Gruben ein Feuer angezündet haben soll. Da das vielfach behauptete Fehlen einer Leichenverbrennung im alten Ägypten auf aprioristischer Annahme beruht, scheint gerade dieser Fund ein neuer Beleg für meine seit Jahrzehnten vertretene Ansicht[7] von ihrem Vorkommen im frühzeitlichen Ägypten zu sein. Über einen Frauensarg des Mittleren Reiches und die auf ihm erscheinenden Gottheiten handelte Röder[8], über das koptische Begräbniswesen, in dem manches Heidnische, wie Mumifizierung, Grabbeigaben usf., fortlebte, Schmitz.[9]

Der alabasterne Kanopen-Kasten der Mutter des Cheops zu Gise enthielt in Paketen die in Leinewand eingewickelten, in flüssigem Natron gebadeten Eingeweide.[10] Zwei Kanopendeckel mit Tierköpfen aus dem Mittleren Reich zeigten, daß diese Art Bekrönung nicht erst im Neuen Reich üblich wurde.[11] Kanopen aus letzterem veröffentlichten Wijngaarden[12] und Gauthier-Laurant.[13] Je einen Uschebti mit dem Kapitel 6 des Totenbuchs der Könige Amasis I., Amenophis II. und Psammetich II. (?) machte Hall[14] zugänglich, zwei solche vom Beginn des Neuen Reiches ohne dieses Kapitel Spiegelberg.[15] Zwei Uschebti des zu Theben begrabenen Ken-Amen fanden sich zu Gise[16], wo sie eine weitere Verkörperungsstätte für den Mann andeuteten, bzw. auf das Vorhandensein eines Reservegrabes hinweisen. Die drei Seiten einer kleinen Kapelle, die bei der „Treppe des großen Gottes" zu Abydos als Absteigeraum für einen an anderer Stelle bestatteten Beamten der 12. Dynastie errichtet war,

---

[1] Z. Äg. 66, S. 39 ff. [2] Reisner, Bull. Museum Fine Arts. Boston 25, S. 64 ff.

[3] Scharff, Die archäologischen Ergebnisse des vorgeschichtlichen Gräberfeldes von Abuṣîr el-Meleq. Leipzig 1926, Hinrichs; Farina, Aegyptus 10, S. 293 f. (Gebelên).

[4] Junker, Anz. Akad. Wien. 1927, Nr. 13, S. 94 ff. (Gise).

[5] Junker a. a. O. 1929, S. 185 ff.; 1930, S. 47 ff. (Merimde).

[6] Scharff a. a. O. 13 ff.

[7] Bei Morgan, Recherches sur les Origines de l'Égypte 2, S. 213 ff.

[8] Abhandlungen. hrsg. von der Bremer wissensch. Ges. 3 (1929), Heft 4.

[9] Z. Äg. 65, S. 1 ff. [10] Rev. Égypte 2, S. 270.

[11] Hall, Ann. Archaeol. and Anthrop. 16, S. 47 f.

[12] Beschrijving van de Egyptische Verzameling. Leiden XIII s'Gravenhage. Nijhoff 1926.

[13] Bull. 30, S. 107 ff. [14] JEA. 17, S. 10 ff. [15] OLZ. 31, Sp. 340 ff.

[16] Bell, Bull. Metrop. Mus. of Art. 25, S. 164 ff. Vgl. für zweite Gräber eines Toten Archiv 26, S. 356.

befinden sich im Louvre.[1] Wie peinlich genau gelegentlich die Beigaben-Modelle der Realität angepaßt wurden, zeigt eine Opfergabenplatte zu Kairo[2], die den von Sykomoren umstandenen, treppenförmig vertieften See darstellt, an dessen Ufer die Seele Kühlung zu genießen wünschte. Hier steht oben an den vier Ecken das Wort Sykomore, während an den Stufen die für die drei Jahreszeiten wechselnde Höhe des jeweils erwünschten Wasserstandes in Ellen angegeben wird.

X. Magie und Amulette. Über die Beschwörungen gegen allerhand Todesarten in einem Turiner Papyrus der 20. Dynastie, die Liste von Körperteilen und ihrer Schutzgottheiten, die Macht der Namen äußerte sich Dawson.[3] Eine Stele, die zugleich einen bestimmten Menschen schützen sollte, enthielt eine Verwünschung des als Mensch mit Eselskopf dargestellten Feindes des Sonnengotts.[4] Schott[5] veröffentlichte drei über einer zu versiegelnden Wachs- oder Tonfigur zu sprechende Formeln, durch die man den Mund und die sonstigen Körperteile eines Feindes versiegeln und unschädlich machen konnte. Inschriften mit Teilen der sog. Metternich-Texte wurden bekannt gemacht.[6] Die antike Schicksalsidee besprach Engel[7], ihr Begriff sei nach Wrezsinski unägyptisch, hier handle es sich „fast immer um einen festumschriebenen göttlichen Willensakt, der das Weltgeschehen bestimmt“. Über den Gott Heka „Zauber“ handelte kurz Kees[8], über die große Bedeutung der Magie in der Medizin Dawson.[9] Für die Damnatio memoriae, das Bestreben, durch Tilgung des Namens dessen einstigen Träger zu schädigen, wurden Belege für den hierdurch betroffenen Günstling der Hätschepsut Senmut[10], für einen Zeitgenossen Ramses II. Mes[11], für die äthiopischen Könige Piānchi und Aspalta[12] beigebracht. Die Zeremonie des Zerbrechens der Töpfe mit dem Namen verfluchter Nachbarvölker wurde mehrfach erörtert.[13]

Reichhaltiges Material über Amulette, besonders auch im Orient, sammelten Budge[14] und Seligmann.[15] Nutzbringende Verzeichnisse der in den von ihm untersuchten Gräbern der 4.—10. Dynastie gefundenen Amulette gab Burton.[16]

---

[1] Boreux, Bull. 30, S. 45 ff.

[2] Capart und Werbrouck, Memphis à l'Ombre des Pyramides S. 236, Fig. 221.

[3] Aegyptus 11, S. 13 ff. [4] Blok, Acta orient. 7, S. 97 ff.

[5] Z. Äg. 65, S. 35 ff.

[6] Lefèbvre, Bull. 30, S. 86 ff.; Drioton, Rev. Égypte 2, S. 52 ff.; 172 ff.; Junker, Mitt. Deutsch. äg. Inst. Kairo 1, S. 32 f.; Montet, Byblos et l'Égypte S. 249 ff. (vgl. Archiv 26, S. 360); Bissing in Egypt. Rel. (Mercer) 2, S. 140 ff. Eine angeblich in Sardinien gefundene Platte (Bissing, Z. Äg. 63, S. 121 ff.) zeigt die Bilder der thebanischen Triade und Reste eines magischen Textes.

[7] Die Schicksalsidee im Altertum (Veröffentl. des Indogerm. Seminars Erlangen Bd. 2) Erlangen 1926, Palm & Enke.

[8] Z. Äg. 65, S. 83 f. [9] Aegyptus 10, S. 47 ff.

[10] Hall, JEA. 14, S. 1 f.; Allen, Americ. Journ. Sem. Lang. 44, S. 49 ff. An anderen Stellen, wie a. a. O. 267 ist der Name nicht getilgt.

[11] Röder in Buch und Schrift 2, S. 83 ff. [12] Reisner, Z. Äg. 66, S. 98 f.

[13] Allan, Americ. Journ. Sem. Lang. 44, S. 68 f.; Montet, Kemi 1, S. 19 ff. Vgl. das Zerbrechen der Töpfe nach dem Begräbnismahl (Borchardt, Z. Äg. 64, S. 12 ff.).

[14] Amulets and Superstitions. Original texts with translations. London 1930.

[15] Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur. Stuttgart 1927, Strecker & Schröder.

[16] Qau and Badarî II. London 1928. British School of Archaeology in Egypt.

Das Zeichen des Lebens war dabei selten, Skarabäen erscheinen von der 6. Dynastie an. Über Skarabäen im allgemeinen handelten Hall[1] und Speleers[2], über die Bedeutung ihrer Funde in Palästina Pieper[3], über einen Skarabäus mit einer Darstellung des über den beiden Horizontlöwen aufgehenden, von den Pavianen angebeteten Sonnengottes Spiegelberg.[4] Häufig finden sich in den vorzeitlichen Gräbern flache Schieferplatten mit geometrischen oder tiergestaltigen Umrissen. Zunächst sah man in ihnen Amulette[5], dann vielfach, als man auf ihnen Reste von zerriebenem Malachit fand, Schminktafeln.[6] Gegen diese Deutung spricht jedoch die für eine Reibtafel häufig unhandliche Form der Platten, die für eine solche unmögliche der von den Platten nicht zu trennenden Doppelkeile, das Vorkommen mehrerer Platten im gleichen Grabe, das von ganz kleinen Platten, das Fehlen von Darstellungen der Benutzung derartiger Platten zum Verreiben von Schminke. Für Amulette spricht dagegen die Gestaltung als heilige Tiere und Steine, während sich die Farbspuren durch ein Schminken der heiligen Platten, das dem späteren der Götterbilder im ägyptischen Kulte entsprechen würde, erklären. Scharff[7] wies auf die bereits in der Frühzeit in Ägypten als Amulett und zur Zusammensetzung von Stäben[8] verwendeten Röhrenperlen hin. Die auf ihnen aufgezeichneten Gefangenen sollten dem Träger viele Gefangene, die Tiere reiche Jagdbeute zuführen. Unter den zahlreichen Amuletten aus Edelmetall im Museum zu Kairo[9] ist (Taf. 94, S. 469) ein goldener, steifer, beschnittener Penis mit Hodensack hervorzuheben. Ein Amulett in Gestalt einer Heuschrecke besprach Keimer[10], einen Bumerang aus Elfenbein, der einem Kind als magische Waffe dienen sollte (vgl. Jéquier, Rec. 30, S. 40 ff.), den er aber irrig als Träger von Horoskopen deutet, Shorter.[11] Ein zum Anhängen bestimmtes Holztäfelchen mit einer Formel gegen den bösen Blick, wobei Sechet, Thot, Isis, Nephthys und der Speer des Horus hilfreich sein sollten, behandelte Schott.[12]

Die griechischen magischen Papyri[13] verwerten zahlreiche orientalische, be-

---

[1] Scarabs. London 1929. British Museum.

[2] Introduction au Catalogue etc. Musées de Bruxelles. Wetteren. Meester 1927.

[3] Zeitschr. Deutsch. Palästina-Ver. 53, S. 185 ff.

[4] OLZ. 33, Sp. 249 ff. Vgl. Keimer, Mitt. Deutsch. äg. Inst. 2, S. 135 f.

[5] Morgan, Recherches sur les Origines de l'Égypte I, S. 149; Wiedemann, Umschau 1, S. 564; Proc. Soc. Bibl. Arch. 20, S. 107 ff.

[6] Vgl. Scharff, Das vorgesch. Gräberfeld von Abuṣîr el-Meleq S. 49 ff.; 15.

[7] Z. Äg. 66, S. 101 f. Vgl. Capart, a. a. O. 68, S. 69 f. für die moderne Fälschung eines solchen Stabs.

[8] Stäbe selbst dienten in Ägypten, wie sonst im Altertume (De Waele, The magic staff or rod in graeco-italian antiquity. Gent 1927) als Emblem der Befehlsgewalt und der magischen Kraft.

[9] Vernier, Bijoux et Orfèvreries. Fasc. 4 (Cat. Kairo Vol. 84). Kairo 1927 Inst. Franç. Arch. orient.

[10] Z. Äg. 68, S. 119 f. [11] JEA. 18, S. 1 f. [12] Z. Äg. 67, S. 106 ff.

[13] Übersicht bei Nock, JEA. 15, S. 219 ff. Gesamtpublikation mit Übersetzung von Preisendanz, Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri. Leipzig 1928 ff., B. G. Teubner. Einen mit dem bekannten magischen Papyrus Anastasi verwandten Papyrus mit Zauberformeln und Liebeszauber aus dem 3. Jahrh. n. Chr., dessen Vorderseite demotisch, die Rückseite griechisch ist, veröffentlichten Bell, Nock und Thompson, Proc. Brit. Acad. 17. London 1932.

sonders ägyptische Religionsvorstellungen, die Hopfner[1] in vortrefflicher Weise bearbeitete. Aus ihren Angaben lassen sich häufig Rückschlüsse auf ältere Mythen und Gedankengänge ziehn, wobei vor allem Osiris und sein Kreis, der gelegentlich Jao gleichgestellte Set, der Sonnengott, kosmische Mächte, Agathodaemon, in Betracht kommen, seltener Amon, Ptah, Min, Sebak, Thueris usf. Jacoby[2] besprach im Anschluß an einen Berliner „gnostischen" Stein mit einem Bilde des Chnubis als Schlange mit einem von Strahlen umgebenen Löwenkopf diese für die Spätzeit wichtige Gestaltung und die mit ihr verbundenen Dämonennamen und Beinamen. — Die koptischen Zaubertexte enthalten wesentlich christliche Elemente, doch haben durch Vermittlung der griechischen Texte auch eine Reihe ägyptischer Gedankengänge in sie Aufnahme gefunden, wie die Verwertung von Zauberfiguren, die Macht des richtigen Namens, die Selbstidentifizierung des Zauberers mit Gottheiten, Drohungen an die Götter, den Toten mitgegebene Briefe. Die Anführungen ägyptischer Mythen sind vereinzelt, die ägyptischer Götter selten.[3] — In der arabischen Magie[4] sind altägyptische Bestandteile so gut wie nirgends mehr nachweisbar.

[1] Archiv orientálni (Prag) 3, S. 119ff.; 327ff. Vgl. Hopfner, Die Kindermedizin in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri (Recueil Kondakov 1926, S. 65ff.). Ein Verzeichnis der in den griechischen Papyris zu magischen Zwecken verwendeten Pflanzen gab Wessely, Bull. 30, S. 17ff. [2] Archiv 28, S. 269ff.

[3] Angelicus M. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte. 3 Bd. Brüssel 1930—31. Édition de la Fondation Reine Elisabeth. (Texte, Übersetzungen, Besprechung dieser Literatur); Saint-Paul Girard, Ann. 27, S. 62ff.; Schiller, Journ. Soc. Orient. Res. 12, S. 25ff. (nur christliche Elemente); Worrell, Am. Journ. Sem. Lang. 46, S. 239ff. (Zauberformeln gegen Krankheiten, Gebrauchsanweisungen von 600—800 n. Chr., Anrufungen von vielfach dem Hebräischen entlehnten Dämonennamen); Drum, JEA. 20, S. 51ff. (Beschwörung des 6. Jh.); Stegemann, Sitzber. Akad. Heidelberg 1933/34 (Papyri Rainer); Bilabel und Grohmann, Griechische. koptische und arabische Texte zur Religion in Ägyptens Spätzeit. Heidelberg 1934 (besonders Kyprian).

[4] Vgl. z. B. H. A. Winkler, Siegel und Charaktere in der mohammedanischen Zauberei (Studien zur Gesch. des islam. Orients, Heft 7). Berlin 1930.

KONGRESS FÜR RELIGIONSGESCHICHTE

Der 6. internationale Kongreß für Religionsgeschichte findet vom 16.—20. September in Brüssel statt, unter dem Vorsitz von F. Cumont und H. Grégoire. Die acht Sektionen umfassen: 1. Methodologische Fragen, 2. Primitive Religion und Folklore, 3. Ägypten und Vorderasien, 4. Griechenland und Rom, 5. Germanen, Kelten, Slawen, 6. Iran, Indien, Ostasien, 7. Islam, 8. Judentum und Christentum. Wie für den Kongreß in Lund gilt auch hier die Satzung: lediglich religionsgeschichtliche und religionswissenschaftliche Themen sind zugelassen, «toute dicussion touchant des questions de foi est interdite». Nähere Angaben über die Organisation und die bisher vorgesehenen Vorträge geben die Zirkulare, erhältlich durch Prof. V. Larock, Secrétaire-adjoint, Brüssel, 17a Avenue de la Toison d'Or.

IV. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

MITTEILUNGEN UND HINWEISE

(vgl. auch S. 187 unten)

EIN VERKANNTER STRAFBRAUCH DER SPARTANER

Viele Erscheinungen des spartanischen Gemeinschaftslebens, die spätere Zeit als wohl durchdachte pädagogische Maßnahmen Lykurgs zu erklären suchte, haben sich durch die moderne Forschung als Überbleibsel einer Tiefkultur enthüllt, in der einst die Spartaner lebten, wie noch heute manche Völker der Südseekulturen. In diese Umwelt führt auch eine seltsame Bestrafung der spartanischen Jünglinge.

Wie Plutarch (vit. Lyk. 18) erzählt, war eine bestimmte Abteilung Knaben einem 20jährigen Jüngling unterstellt, der *εἴρην* genannt wurde. Dieser hatte nicht nur für die körperliche Ausbildung der ihm Anvertrauten zu sorgen, sondern auch ihre geistigen Kräfte, besonders ihre Urteilskraft und Beobachtungsgabe durch Übung zu fördern. Zu diesem Zweck stellte er nach den Mahlzeiten Fragen wie z. B.: „Wer ist ein guter Bürger?“ Die Antwort mußte eine Begründung enthalten, kurz und bestimmt gefaßt wie die ganze Erwiderung. Wer fehlerhaft antwortete, wurde bestraft, indem er von dem Eiren einen Biß in den Daumen erhielt (*ὁ δὲ πλημμελῶς ἀποκρινάμενος ἐκολάζετο, δῆγμα λαμβάνων ὑπὸ τοῦ εἴρενος εἰς τὸν ἀντίχειρα*).[1]

Diese Strafe befremdet als solche sehr. Wer aber von der Bedeutung des Daumens in dem Aberglauben und der Zauberei der Primitiven weiß, wird sich fragen, ob nicht hier die Unkenntnis späterer Generationen einer Handlung Strafcharakter zuschrieb, die ursprünglich anderen Motiven entsprang.[2] Daß durch den Biß der Betroffene körperlich gezeichnet, also gebrandmarkt werden sollte, ist nicht anzunehmen; der Biß wäre dazu nicht geeignet.

Wohl aber wird dem Biß in einer vorreligiösen Schicht, die von dem Glauben an das Orenda oder Mana, wie es die Südseevölker nennen, erfüllt ist, besondere Wirkung zugeschrieben.[3] Diese eben genannte ge-

[1] A. Wettengel, Lykurg und seine Gesetzgebung (Übersetzung, Leipzig 1811) 53 gibt die Stelle ungenau wieder: Dem wurde von dem Eiren zur Strafe der Daumen geknänpt.

[2] So wird z. B. die jährliche Knabengeißelung am Altar der Artemis Orthia auf einen Fruchtbarkeitszauber und Pubertätsritus zurückgeführt, der im helleren Licht der historischen Zeit zu einer Abhärtungsprobe verblaßte. Dagegen sehe ich in den öfters in den Signalements der Papyrusurkunden verzeichneten *οὐλαί* der beschriebenen Personen trotz J. Hasebroek, das Signalement in den Papyrusurkunden (Papyrusinstitut Heidelberg III, Leipzig 1921) 39 mit N. Hohlwein, Acad. Royal de Belgique, Classe des lettres, Mém. 2, S. VIII (1912) 359 Strafzeichen. Die große Zahl der gleichen Narben bei so vielen Personen ist nur als Folge von Strafen und Brandmarkungen verständlich, wie sie z. B. später noch in Cod. Iust. 9, 47, 17 angeordnet werden; *οὐλαί* des Daumens der rechten wie der linken Hand finden sich darunter.

[3] Vgl. Pfister, RE. XI 2137 ff., der gerade auch für Sparta Reste dieser Anschauung beibringt, z. B. die Vererbung besonderer Fähigkeiten in dem dortigen Kultpersonal der *κήρυκες, αὐληταί, μάγειροι* usw.

heimnisvolle magische Lebenskraft, deren Stärke in den einzelnen Menschen verschieden ist, kann auf andere übertragen werden, zumeist durch Berührung oder Küssen. Eine besonders innige Verbindung stellt aber der Biß her, daher fordert bei den Maori der Priester seinen Sohn auf, ihn in die große Zehe seines linken Fußes zu beißen, da er glaubt, auf diese Weise sein Priestermana auf diesen übertragen zu können.[1] Stirbt der Häuptling, so erwirbt sich der älteste Sohn die Kräfte des Abgeschiedenen, indem er in das Ohr oder in die große Zehe des Leichnams beißt.[2] Daß ein Biß in die große Zehe oder wenigstens ihre Berührung heilen kann, glaubten die Griechen der historischen Zeit, wie noch heute thüringische Volkskreise.[3] Wie in den Zehen wird von den Primitiven der Sitz dieser Kraft in den Fingern, wie überhaupt in der Hand und den Extremitäten des Körpers vermutet. Daher ist jeder Finger mehr oder weniger zauberkräftig und zum Übertragen von Kräften geeignet. Aus den zahllosen Beispielen dafür, die u. a. Weinreich, Antike Heilungswunder (Kap. I) beisteuert, hebe ich nur zwei besonders charakteristische hervor: Finger werden gegessen, um Tapferkeit sich einzuverleiben[4]; das Essen verbürgt naturgemäß noch sichereren Erfolg als der Biß. Gegenüber diesem ist das Saugen an den Fingern „zivilisierter", wie es die von Weinreich S. 34, Anm. 3 erwähnte Marienlegende verwendet. Ein ungebildeter Geistlicher wird von boshaften Freunden gezwungen, als Vorsänger aufzutreten. In seiner Not erscheint ihm Maria mit der Aufforderung, os aperi; in ore tuo positum celestem suge digitum. Daraufhin beschämt er durch wunderbare Kunst seine Gegner. Nach jüdischer Sage wurde z. B. Abraham durch den Engel Gabriel ernährt, der ihn Milch aus seinem rechten Finger saugen ließ.[5] Weisheit aus dem Daumen gesogen: K. Müller-Wisowski, Irische Märchen 37 ff., 64, 69, 322; sonst ist üblicher, sich etwas „aus den Fingern saugen", vgl. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens II 1489 f.

Die vorgenannten Beispiele lassen sich jedoch in einem entscheidenden Punkt mit dem spartanischen Brauche nicht gleichsetzen. Sonst gewinnt der Schwächere aus den Fingern des Stärkeren neue Kraft. Bei der spartanischen Sitte wird die Geste geradezu umgekehrt ausgeführt; daher möchte ich nicht ohne weiteres annehmen, daß der Eiren durch

---

[1] Vgl. Fr. Lehmann, Mana (Forschungsinstitut für Völkerkunde, 1. Reihe II, Leipzig 1922) 32. Pfister, Rhein. Mus. 77 (1928) 185 ff. Nach freundlicher brieflicher Mitteilung stimmt Pf. der oben gegebenen Erklärung des spartanischen Brauches zu.

[2] Vgl. Lehmann a. a. O. 17.

[3] Vgl. Pfister, Blätter z. Bayr. Volkskunde XI (1927) 41. Nach Plut. Pyrrhus 3 und Plin. n. h. VII 20 heilte die große Zehe des rechten Fußes dieses Königs Kranke durch Berührung; bei der Leichenverbrennung widerstand sie dem Feuer und wurde in einem Tempel beigesetzt.

[4] S. 34, Anm. 3. Die S. 33 angeführte Artemidorstelle V 89 ist, wie Weinreich im Register S. 209 selbst anmerkt, falsch interpretiert. Asklepios gibt dem Kranken nicht seine Finger zu essen, sondern er streckt seine Finger aus und bietet ihm (etwas, also etwas Heilsames) zu essen: τὸν θεὸν ἐκτείναντα τῆς δεξιᾶς ἑαυτοῦ χειρὸς τοὺς δακτύλους παρέχειν αὐτῷ ἐσθίειν.

[5] Vgl. Gedenkbuch an David Kaufmann (Breslau 1900) 67.

diesen Biß dem geistig Minderwertigen Kräfte zu übertragen glaubte.[1] Vielmehr wird zunächst eine Anschauung zugrunde gelegen haben, wie sie Lehmann a. a. O. 33 für die Maori nachweist. Dort beißt der Priester in den Kopf eines Besessenen, um ihn damit alles eigenen Mana zu berauben und den Patienten fester unter seinen Einfluß zu bringen. Danach sollte also der Biß des Eiren den Knaben zur Vernunft bringen, d. h. zunächst die in ihm wohnende geistige Trägheit vernichten und ihn mit seiner Arete erfüllen. Die Unfähigkeit in Antworten nämlich hielten die Spartaner nach Plutarch für das Zeichen einer Seele, die sich nicht um ἀρετή kümmerte. Diese Erwähnung der ἀρετή führt geradeswegs in den Kreis des Orendismus, aber sie erinnert auch daran, daß die geistige Befruchtung der Jüngeren durch die Älteren vielfach als Hintergrund für die Sparta so kennzeichnende, da öffentlich anerkannte Päderastie angenommen wird, vgl. Bethe, Rhein. Mus. 62 (1907) 436 ff. Schließlich spiegelt sich in dem Vorgang die unbedingte Macht wieder, die der Eiren über diese Knaben hatte.

Diese Betonung der Machtfülle des einen, wie der Hilflosigkeit des anderen, hat wohl Goethe veranlaßt, fast das gleiche Bild in seinem „Reineke Fuchs" anzuwenden. Reineke weigert sich, nochmals am Hofe des Königs Nobel zu erscheinen mit der Begründung (6. Gesang 247 f.):

> es brauchte wahrhaftig die größte Gewandtheit
> meinen Daumen mit Not aus seinem Munde zu bringen.

Mit Recht warnt ebenso ein bekanntes russisches Sprichwort: „Lege ihm nicht deinen Finger in den Mund, er wird ihn abbeißen."

Zum Schluß seien noch einige Tatsachen angereiht, die zwar zur unmittelbaren Erklärung des oben besprochenen Brauches nichts beisteuern, aber die Bedeutung des Daumens im Aberglauben in mannigfacher Richtung belegen. Da der Daumen unerläßliche Voraussetzung zur Wehrfähigkeit ist, pflegte man im Altertum durch Abschlagen des Daumens bisweilen die Feinde kriegsuntauglich zu machen. Auf diese Weise hofften die Athener die Aegineten am Flottendienst zu hindern; nach Plut. Lysand. 9 will Philokles aus dem gleichen Grunde den Gefangenen den rechten Daumen abhauen. Die bei Plut. Moral. 761, C berichtete Anekdote von der Selbstverstümmelung des Thessalers Theon, der damit den Nebenbuhler bei seinem geliebten Knaben ausstechen will, gewinnt in diesem Zusammenhang besonderen, von Bethe a. a. O. 455 nicht beachteten Reiz. Er legt die linke (! bei der Rechten hätte er sich ganz wehrlos gemacht) Hand an eine Mauer und schlägt sich den Daumen ab. Der Australier haut dem getöteten Feind den Daumen ab, damit er den Speer nicht mehr fassen kann. Andere Anwendungen des Daumens, die Th. Echtermeyer, Bericht des Königl. Pädagogiums Halle 1835 zusammenstellt, kommen hier nicht in Betracht. Merkwürdig ist der von Tac. ann. XII 47 geschilderte Brauch, nach dem

[1] Reziproke Wirkung ist beim Kuß unverkennbar; der Küssende verfügt über ein stärkeres Orenda und erfüllt den Geküßten damit, aber auch der Geküßte kann Kraftquell für den Küssenden sein.

zur Bekräftigung eines heilig gehaltenen Bündnisses das Blut des Daumens gebraucht wurde. Einem die Finger zwischen die Zähne stecken, ist schon mischnische Redensart für Veranlassung geben (vgl. Gedenkbuch an Kaufmann 63). Die Leviten bissen ihre Daumen ab, um nicht vor Nebudkadnezar spielen zu müssen (a. a. O. 73). Die alpartige Natur des Daumens erklärt mancherlei Sitten. So pflegte man bei epileptischen Anfällen die Daumen aus der geschlossenen Hand zu brechen, um die Macht des bösen Geistes zu bewältigen, der die Krankheit verursachte (a. a. O. 74 und 75). Gegen tolle Hunde schützt man sich, indem man sich sofort in den Daumen der rechten Hand beißt (Wuttke, Der Deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 4. Aufl. Leipzig 1925, 306). Einen Schlafenden kann man ausfragen. wenn man ihm die große Fußzehe oder den Daumen hält (a. a. O. 317); mehr bei Stemplinger, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens II 174ff.

Marburg. H. Volkmann.

EIN APOTROPÄISCHER KRIEGSBRAUCH

(zu Archiv 30 (1933), 395 ff.)

Zu dem Verfahren, durch Entblößung der weiblichen Brust einen Schutz- und Abwehrzauber zur Wirkung zu bringen, können noch ein paar Beispiele beigebracht werden. In dem awarischen Märchen „Von Balai und von Boti" will eine Königstochter nur den heiraten, der sie im Zweikampfe besiegt. Dem ersten Freier gegenüber entblößt sie ihre Brust. Er sinkt alsbald ohnmächtig nieder und wird geköpft. Dem zweiten geht es ebenso. Der dritte schlägt auf Rat eines Alten die Augen nieder und besiegt sie.[1] Die isländische Geschichte von Erich dem Roten erzählt, wie dessen Tochter Freydis, als Thorfinn und seine Leute vor den Skrälingern in Weinland flohen, ihre Brüste aus dem Hemde riß und mit dem flachen Schwerte dagegen schlug. Darüber erschraken die Skrälinger und liefen davon.[2] Was Herodot (II 85) von den ägyptischen Frauen berichtet, daß sie bei einem Todesfalle im Hause mit entblößtem Oberkörper *καὶ φαίνουσαι τοὺς μαζούς* durch die Stadt zögen, gehört wohl auch hierher.

In den Kämpfen der Araber spielen die dabei anwesenden Frauen eine bedeutsame Rolle.[3] Sie feuern die Männer nicht nur durch Gesänge an, sondern auch durch Entblößung.[4] Geyer (S. 154) faßt diese Handlung als Symbol für zwei verschiedene Gedankengänge auf, nämlich einerseits für die Andeutung: „Ich gebe mich dem Sieger, sei es Freund oder Feind preis" und andrerseits für die Absicht, die Geschlechtslust der Ihrigen zu erregen und so deren Kampfeszorn zu steigern. Entsprechend diesen arabischen Beispielen deutet Much[5] auch den obiectus

[1] Dirr, Kaukasische Märchen S. 71ff. [2] Thule 13, S. 44.
[3] R. Geyer, Mitteil. anthropolog. Ges. in Wien 39 (3. Folge 9) S. 148ff.
[4] Geyer a. a. O. 151 (doch wohl der Brust, wie es Curtiss, Ursemitische Relig. XVI, Anm. 1 von den Ruala-Arabern erzählt). Vgl. auch Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 195.
[5] In den erwähnten Mitteilungen S. 159.

pectorum der germanischen Frauen in der Schlacht (Tac. Germ. 8). Die Frauen, so meint er, erinnern durch diese Geste die Männer an den Geschlechtsverkehr, den sie mit ihnen hatten, und daran, daß sie nun, im Falle ihrer Niederlage, dem Sieger zu gleichem Zwecke dienen müßten. Ähnlich liegt die Sache in dem Falle der Belagerung von Gergovia. Cäsar erzählt (VII 47): „Matres familiae de muro vestem argentumque iactabant et pectore nudo prominentes passis manibus obtestabantur Romanos, ut sibi parcerent". Die gallischen Frauen, sagt Much dazu, bieten sich den Römern zu späterem geschlechtlichem Verkehr an (zum Teil wollen sie vielleicht auch die eigenen Leute zur Wut und zu energischerem Einsetzen ihrer Kräfte reizen).[1]

Hierzu stellen wir noch einen Zug aus der armenischen Heldendichtung. Mcher, ihre hervorragendste Gestalt, ist nahe daran, einem Feinde zu erliegen. Da entblößt seine Gattin ihre Brust, dem Gegner verheißend, er solle daran ruhen, wenn er Mcher schone; als aber der Feind aufschaut, vermag jener ihn im gleichen Augenblicke zu fällen. Rasend über die Schamlosigkeit in der List seiner Frau reitet er sieben Jahre um die ganze Welt.[2]

Mitunter rechnen Glaube und Brauch mit der Kraft der Mutterbrust. Um Hektor zu bewegen, sich in die Stadt zu retten, wendet Priamos viele Worte an. Nach ihm jammert Hekabe.

κόλπον ἀνιεμένη, ἑτέρηφι δὲ μαζὸν ἀνέσχε.

Dann ruft sie aus:

Ἕκτορ, τέκνον ἐμόν, τάδε τ' αἴδεο καί μ' ἐλέησον
αὐτήν, εἴ ποτέ τοι λαθικηδέα μαζὸν ἐπέσχον.
τῶν μνῆσαι φίλε τέκνον.[3]

Einen Fall, wo eine arabische Mutter durch eine ähnliche Handlung einen Druck auf ihren Sohn ausübt, berührt auch Wellhausen a. a. O., leider ohne nähere Angaben. Und wenn bei den Wadschagga eine Frau Erfüllung ihrer Bitten durchsetzen will, nimmt sie ihre Brüste in den Mund und saugt daran. Diese Bitte darf kein Mann abschlagen, denn damit erinnert sie ihn an ihre Mutterwürde.[4]

So wie sie uns vorgeführt und beleuchtet werden, könnten diese Beispiele wohl zu den oft angewandten symbolischen Handlungen gehören, die als Ersatz oder Begleitung der Rede dienen und über die uns Wendland so ausgiebig unterrichtet.[5] Aber die Gefühle der Sinnlichkeit, der Scham oder der Pietät, die in unseren Fällen ins Spiel gebracht werden, bieten kaum die älteste Absicht der in Frage stehenden Gebärde. Diese liegt vielmehr doch wohl in der Wirksammachung der mit magischen Kräften geladenen weiblichen Körperteile, die ebensogut dem Freunde Nutzen wie dem Feinde Schaden bringen können.

Dortmund. Paul Sartori.

[1] Ebd. 160. [2] Olrik, Ragnarök 202. Vgl. Ztschr. d. Ver. f. Volksk. 12, S. 271.
[3] Il. 22, 80 ff. [4] Globus 92, S. 30.
[5] Wendland, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 1916, 233 ff.

J. v. W. g. Pl. 1. Verantwortlich für den Anzeigenteil: D. Giebner, Leipzig.
Printed in Germany. Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Abb. 1 Der mykenische Megarontempel Abb. 2

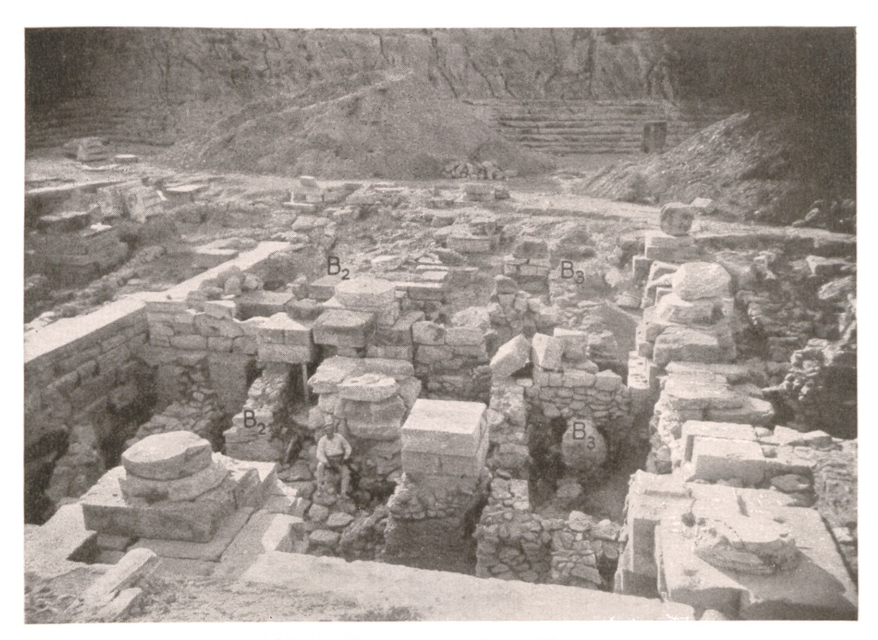


Abb. 3. Das ausgegrabene Megaron

Abb. 4. Der hintere Teil des Megarons



Abb. 5. Blick auf das Telesterion und die Akropolis



Abb. 6. Dionysos auf einem Thymiaterion

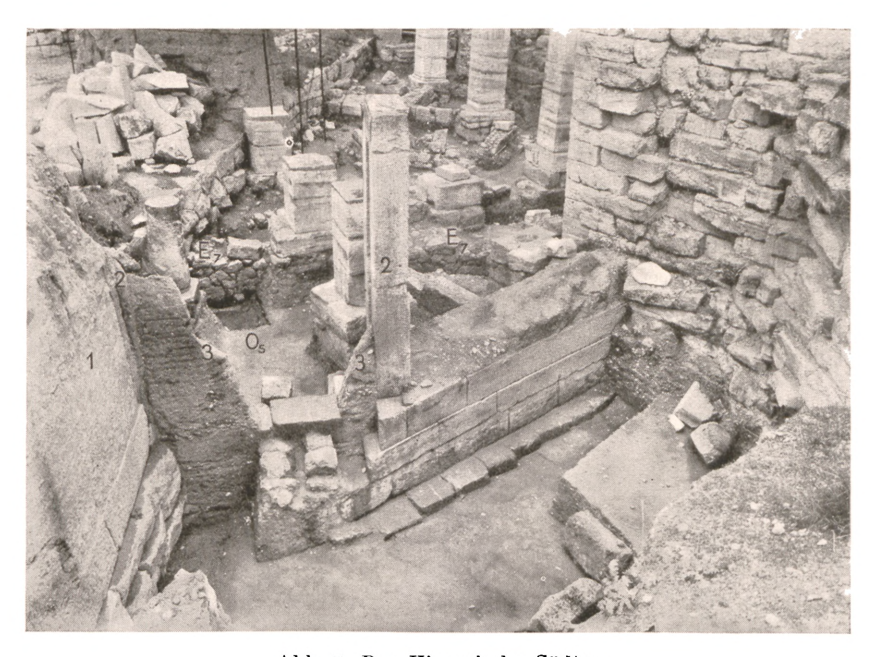


Abb. 7. Das Kimonische Südtor

I. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT
ABHANDLUNGEN

DER DURCHZUG DES WILDEN HEERES

VON *OTTO HUTH* IN BONN

Höfler[1] hat für viele Einzelzüge der Sagen vom Wilden Heer die Herkunft aus geübtem Brauch aufzeigen können. Offen gelassen hat er die Frage, ob auch die Sage vom Durchzug des Wilden Heeres im Kult wurzelt. Er sagt[2]: „Ob die immer wieder auftauchende Sage, das Wilde Heer sei alljährlich quer durch ein ganz bestimmtes Haus gezogen, hierher zu stellen sei, wage ich nicht zu entscheiden." Auf dieselbe Frage wurde ich von ganz anderen Untersuchungen aus geführt und ließ sie ebenfalls offen. Als ich aus der altrömischen Überlieferung einen kultischen Durchzug des Kriegsheeres durch den doppeltorigen Janus„tempel" glaubte erschließen zu müssen, fühlte ich mich erinnert an „das rätselhafte Geschehnis, das aus den verschiedensten deutschen Gauen übereinstimmend überliefert ist, daß das Wilde Heer durch Häuser oder Scheunen, die an der Vorder- und Hinterseite zwei einander geradewegs gegenüberliegende Tore haben, hindurchzieht." „Ist das zu deuten als Nachspiel einer jahrhundertelang geübten Kulthandlung? Gehörte auch einmal zum germanischen Wintersonnenwende-(Jul-)fest der Brauch, durch ein Doppeltor zu ziehen unter dem Klang der Kulthörner? Wir wissen es nicht."[3] Jetzt glaube ich die Frage entscheiden zu können.

Seit Lottner, Hirt, Kluge[4] ist der Sprachforschung bekannt, daß zwischen germanischer und lateinischer Sprache besonders enge Beziehungen bestehen. Die Sprachforscher beobachten die Übereinstimmung, ja Identität der Bezeichnungen innerhalb ganzer Sachgruppen und schließen deshalb auf enge kulturelle Verwandtschaft. Ebendies ist eine Errungenschaft neuer Sprachforschung, daß sie als Kulturforschung betrieben wird. Da ursprüngliche Kulturen durch und durch religiös be-

[1] Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen I, Frankfurt a. M. 1934.

[2] a. a. O. 35, Anm. 112. [3] Verf., Janus, Bonn 1932, 68.

[4] C. Lottner, Über die Stellung der Italer innerhalb des indoeuropäischen Stammes, Kuhns Zeitschr. VII (1858) 18 ff. 161 ff.; H. Hirt, Z. f. d. Phil. 29 (1896) 296 ff., Indg. Forsch. 17 (1904) 278 ff., Die Indogermanen III (1907) 612 ff., Handbuch des Urgermanischen I (1931) 13 f.; F. Kluge, Deutsche Sprachgeschichte, Leipzig 1925, 44 ff., Unser Deutsch, Leipzig 1929, 18 f.

stimmt sind, ist damit aber bereits gesagt, daß Sprachforschung und Religionsforschung in engem Zusammenhang stehen. Wenn der Sprachforscher feststellt, daß gerade germanische und lateinische Sprache sich gegenseitig häufig aufklären [1], so darf der Religionsforscher daraus einen Hinweis entnehmen, daß auch auf seinem Gebiet die Überlieferungen der beiden indogermanischen Völker sich gegenseitig aufhellen und ergänzen. Keineswegs handelt es sich darum, zu leugnen, daß das Latein manche enge Berührung mit dem Griechischen hat; näher aber gehört es zum Germanischen und Keltischen. Die Fruchtbarkeit der Zusammenschau altrömischer und germanischer Überlieferung soll an dem Beispiel eines alten Durchgangsritus gezeigt werden.

Die latinische Tradition gestattet uns, einen kultischen Durchgangsritus der Kriegsmannschaft zu erschließen. Der berühmte Janus„tempel" des Forum Romanum war ein Doppeltor; er bestand aus zwei seitlich durch Wände verbundenen und überdachten Toren. Im Frieden war dieser sonderbare Kultbau geschlossen, im Kriege geöffnet. Ein Bild enthielt er ursprünglich wohl nicht, denn „von Haus aus war er ein Tor (porta Ianualis) und diente als Durchgang." [2] Wissowa meinte, daß der Brauch der Öffnung und Schließung des Doppeltores bei Kriegsbeginn und -ende erst von Augustus in vermeintlicher Wiederherstellung einer alten Sitte eingeführt sei, der ursprüngliche Brauch sei vielmehr die ständige Offenhaltung des Tores gewesen. Gegen diese Annahme Wissowas sind Bedenken zu erheben; gerade seine Auffassung des Janus als Tor- und Anfangsgott führt zu anderem Ergebnis. Daß reiche und gute Zeugnisse Janus als Torgott und Anfangsgott kennzeichnen, kann nicht bezweifelt werden; auch auf die Erklärung der Zusammengehörigkeit von Tor und Anfang durch das Wort initium [3] wird niemand gerne verzichten. Man muß sich aber deutlich machen, daß diese Erklärung nur zu Recht besteht, wenn Janus mit dem Durchgang durchs Tor zu tun hat. Nur als Durchgang ist das Tor initium, nur das Eintreten durch das Tor bedeutet „Anfang". Also ist der Torgott Janus genauer „Gott des sakralen Durchgangs", und wir müssen in seinem Kult einen Durchgangsritus vermuten. Wenn weiterhin die porta Ianualis „als Durchgang diente", dann eben in einer Kulthandlung. Es wäre sinnlos, ein solches Doppeltor mitten auf das Forum zu setzen, wenn es nicht einen kultischen Zweck hätte. Und das steht jedenfalls fest, wir haben es mit

---

[1] Kluge, Sprachgesch. S. 46. Vgl. meine Ausführungen über „Italiker und Germanen" in Janus, S. 7 ff., zu denen noch heranzuziehen ist Kretschmer, Die Herkunft der Umbrer, Glotta 21 (1932) 112 ff.

[2] Wissowa, RKR², S. 105.

[3] Zuerst von Roscher, LM II, 1, 36 f. herangezogen; ihm folgt Wissowa, RKR², S. 109.

einem Kultbau sehr altertümlicher Art zu tun.[1] Ferner ein Tor wird geöffnet und geschlossen, bei ständiger Offenhaltung als ursprünglicher Sitte hätte man die Tore sich sparen können. W. F. Otto hat bereits gegenüber Wissowa gezeigt[2], daß Vergil, der uns die Öffnung des Doppeltores bei Kriegsbeginn beschreibt, hier Ennius zum Vorbilde hat: „Es kann nicht bezweifelt werden, daß das Tor im Jahre 235 wirklich geschlossen und kurz darauf wieder geöffnet worden ist und daß Ennius jedenfalls die Ansicht vertrat, das Öffnen bedeute den Krieg und seine eigentliche Eröffnung! Die Alten können sehr wohl recht haben, wenn sie die Sitte für uralt halten." Nach römischer Tradition soll der Ianus geminus als index pacis bellique von Numa errichtet sein.[3] Es werden nun die Einzelheiten des Vergilschen Berichtes wieder bedeutsam. Vergil erzählt[4], bei Kriegsbeginn habe einst nach latinischer Sitte der Konsul selbst in Purpurtrabea unter Hörnerschall das „Doppeltor des Krieges" geöffnet. Der Janus„tempel" des Forum Romanum war ein solches Kriegstor. Vergils Bericht legt nahe, anzunehmen, daß das Heer nach der feierlichen Öffnung durch das Tor hindurchzog.[5] Da wir einen Durchgangsritus im Kult des Janus und zwar gerade in Verbindung mit diesem Doppeltor erwarten, werden wir unbedenklich die wertvolle Überlieferung Vergils dahin ergänzen. Ebenso feierlich wie die Öffnung wird der anschließende Durchzug gewesen sein; auch bei diesem noch werden die Hörner erklungen sein. Für diese Auffassung können weiter die Aitia für den Brauch der Öffnung und Schließung des Januskriegstores herangezogen werden, die dies Tor als ursprüngliches Stadttor betrachten. Durch dies Stadttor soll, wie es in der altertümlichsten Fassung der Sage bei Macrob heißt, als es im Sabinerkrieg von selbst aufsprang und der Feind hereinzustürmen drohte, Janus warme Quellen haben sich ergießen lassen, die den Feind vernichteten.[6] Wir müssen dann weiter an-

---

[1] Das hat richtig erkannt P. Sarasin, Über die Entwicklung des Triumphbogens aus dem Janustempel, Innsbruck 1921. Er weist auch nach, daß der „Tempel" entgegen der Beschreibung bei Jordan, Wissowa u. a. mit einem flachen Dach versehen war.

[2] Otto in RE. Suppl. 3, 1180 f. [3] Liv. 1, 19, 2. [4] Aen. 7, 601 ff.

[5] Roscher, LM II, 1, 18, sagt: „Vergils Beschreibung ... macht fast den Eindruck, als meine er, daß der Feldherr und das ganze Heer durch den geöffneten Janus in den Krieg gezogen seien (vgl. Lyd. de mens. 4, 2)."

[6] Daß die altertümlichste Fassung bei Macrobius vorliegt, zeigt O. Weinreich, Gebet und Wunder, Stuttgart 1929, 80 ff. Bei Macrob steht in bezug auf das Motiv der Türöffnung gleichwertig nebeneinander „ein persönliches Durchgehen des Janus durch das Tor und seine indirekte Hilfeleistung durch das Hindurchfließenlassen seiner heißen Quellen" (Weinreich a. a. O. 81). Aus meinen folgenden Darlegungen ergibt sich, daß das mythische Bild der Quelle, die durch das Tor oder in dem Tor hervorbricht, den Feind zu vernichten, die heilige Kampfschar bedeutet. Man mag noch hinzufügen, daß der Gott selbst sie an-

nehmen, daß auch bei Kriegsende vor Schließung des Ianus geminus wieder ein Durchzug stattfand. Die einheimische latinische Wurzel des Triumphalritus, der außerdem griechisch-etruskisch beeinflußt ist[1], wird in diesem Durchzug zu suchen sein. Wie Sarasin zeigte, hat der römische Triumphbogen sein Urbild im Janusdoppeltor, und Noack bestätigt jedenfalls, daß die Bauweise des Triumphbogens römischer Art entspricht.[2] Während später der Triumphbogen kein Tor, sondern ein Bogen ist, heißt er doch ursprünglich porta triumphalis und war vermutlich ein Holztor.[3] Auch die porta Ianualis, die später aus Bronze bestand, war ursprünglich, wie man annehmen kann, ein Holzbau. Aber neben dem Torbau ist auch der einfache Bogenbau alt und spielte auch im Januskult eine Rolle. Das „Tigillum sororium" war der Rest eines aus drei Balken bestehenden Torgerüstes; neben ihm standen Altäre des Ianus Curiatius und der Iuno Sororia. Nach der Kultlegende diente dieser Torrahmen einem Sühneritus, der im Durchgang bestand. Hier ist also wiederum ein Durchgangsritus im Januskult bezeugt. Auch folgendes will beachtet sein: zog der Römer, wie wir vermuten, nach Beendigung des Krieges durch den Janus, so wurde in einer gewissen Entsprechung der gefangene Feind durch das Joch, das aus drei Speeren oder Balken aufgebaut wurde, in die Heimat entlassen. Mag man diesen Durchzug bei der Rückkehr immerhin als Sühne, Reinigung auffassen, der ursprüngliche Sinn des Durchgangsritus ist ein anderer, tieferer, von dem dann verschiedene Sonderbedeutungen sich abgezweigt haben. Das Tor ist wie der Erdhügel, durch den man hindurchkriecht, die Ranke, unter der man gebückt hindurchschreitet, das Baumloch, durch das man sich zwängt, Muttersinnbild, und der Hindurchgegangene ist neugeboren.[4] Deshalb bekam bei einer altertümlichen Heilungszeremonie der Balkanslawen jeder durch den Tunnel Hindurchgekrochene einen Löffel Milch.[5] Kultischer Durchzug einer Schar nun bedeutet heilige Verbrüderung: von einer Mutter neugeboren sind sie alle Brüder und gehen einem Schicksal entgegen. Torverehrung und Durchgangsritus sind im römischen Kult

führe. Vgl. über die Verwandtschaft der Symbole Tor und Quelle, Verf., Janus, S. 23. Auch Ovid, f. 1, 279 f., setzt voraus, daß das Heer durch den Janus„tempel" in den Krieg zog.

[1] Noack, Triumph und Triumphbogen, Leipzig 1928, 158 f.

[2] Noack a. a. O. 168. [3] Ebd. 154.

[4] Vgl. Preuß, Die Eingeborenen Amerikas, RL² 2 (1926) 1 f.: „Darauf schien es mir, als ob ich durch eine Tür gehe, doch in Wirklichkeit wurde ich aus dem Leibe einer Frau wiedergeboren" (Erzählung eines Schamanen). Über den Durchgangsritus im allgemeinen siehe Bächtold-Stäubli, Durchkriechen, Hwb. d. A. II, 477 ff.; Th. Zachariae, Kleine Schriften, Bonn 1920, 240 ff. Die Auffassung dieses Ritus als Wiedergeburt vertrat zuerst F. Liebrecht, sie ist heute am eingehendsten begründet durch Zachariae.

[5] Titelbach, Int. Arch. Ethn. XIII (1900) 3.

tief verwurzelt; sie haben zudem im nahverwandten Germanentum manche bedeutsame Entsprechung. Gerade zu meiner Deutung des kultischen Durchzuges der Mannschaft kann ich auf den nordgermanischen Brauch des „ganga undir jarđarmen" verweisen. Wie M. Pappenheim darlegte[1], sind die unter dem gewölbten Rasenstreifen hindurchgegangenen Freunde von der gleichen Mutter, der Mutter Erde, wiedergeboren und fortan Zwillingsbrüder. Man vergegenwärtige sich die Hochstimmung, die die „Heilige Schar", die den „Verlorenen Haufen" beseelt haben mag, der Bahn zu brechen in die feindliche Front vorstürmte, den sicheren Tod im Angesicht. Nie wird das Leben glühender gegrüßt als in der Nähe des Todes. Die Gemeinschaft aber verstärkt noch das Flammen der einzelnen Seele. Solche Besinnung vermag hinabzuführen zu dem Erlebnis dieses Kultes des sakralen Durchganges.[2] — Außer dieser Verschmelzung zu einer brüderlichen Gemeinschaft stellte der Durchzug her die Verbindung zu den Ahnen. Die Neugeburt setzt den Tod voraus, und der durch den Tod Hindurchgegangene ist daher auch in die Schar der Totenseelen eingegangen, hat auch mit ihnen sich verbrüdert. Man bedenke, daß der Durchzug im Kult des Janus geschieht, in Zusammenhang steht mit einem Gott, dem die doppelsinnigen Symbole des Tores und Doppelkopfes zugehören. Diese kennzeichnen ihn als den „Zwiefachen" (geminus), der Tod und Leben, Ende und Anfang umfaßt, Schöpfer und Todesgott (cerus manus)[3] ist. Das Tor ist nicht nur initium, sondern auch exitium, es ist der Übergang von Ende und Anfang, bezeichnet die Stelle, an der der Kreislauf des Lebens schließt und beginnt.[4] Wem aber dennoch unsere Deutung des Durchzugritus

[1] Pappenheim, Die altdänischen Schutzgilden, Breslau 1885, 32; ders., Zum ganga undir jarđarmen, Z. d. Phil. 24 1892, 157; vgl. Mogk, Hoops RL I, 626. Daneben gab es den Brauch durch drei Erdstreifen zu kriechen „nach großen Vergehen" (Vatnsdaela c. 33); s. Pappenheim, Schutzgilden, S. 25f., 34.

[2] Das lebenerneuernde Erlebnis des Durchkriechens hat unübertrefflich geschildert der große georgische Dichter Grigol Robakidse in dem Roman „Das Schlangenhemd", Jena 1928, S. 107. Diese Dichtung ist überhaupt für den Religionsforscher eine Fundgrube. Der Religionsforscher sollte mehr mit dem Dichter sich befreunden: Dichtung und Mythos entstammen demselben Mutterboden. „Alles Dichterische ist, weil über das Alltägliche hinausgreifend, im letzten Grunde dem Magischen, Mythischen, Religiösen urverwandt, und sublimste Poesie wandelt oft Wege, die dem primitivsten Denken parallel laufen. Denn beide liegen abseits von der flachen Heerstraße aufgeklärter Nüchternheit" (Otto Weinreich, Gebet und Wunder, Stuttgart [1929] 40).

[3] Rose sagt, Gnomon 9 (1933) 330, daß dieser Name Janus zukomme, se zwar wahrscheinlich, aber nicht sicher. Ich sehe den entscheidenden Grund, daß er von ihm nicht getrennt werden darf, darin, daß Janus Torgott ist. Das Tor ist doppelsinnig und darf nicht willkürlich nur als Eingang gefaßt werden.

[4] Schon Speyer, Le dieu Romain Janus, Rev. hist. Rel. XXVI (1892) 43, faßt Janus als transitio, „passage", allerdings nur „im zeitlichen Sinn", näm-

nicht hinreichend begründet erscheint, den überzeugt vielleicht der Zusammenhang mit dem germanischen Brauch, in den wir den latinischen zu stellen vermögen.

Bevor wir uns diesem germanischen Ritus zuwenden, muß noch folgendes erwähnt werden: weitere Überlegungen, die man in meiner genannten Arbeit dargelegt findet, führen zu der Annahme, daß die Öffnung und Schließung des Doppeltores und der Durchzug ursprünglich jährlich im Mittwinter stattfand. Der Wintersonnenwendritus ist uns nicht überliefert; er mag auch schon außer Übung gekommen sein, als der Kriegsbrauch noch bestand. Eine Parallele sehe ich im Notfeuerritus, den ich erwiesen zu haben glaube als die aus Anlaß einer Viehseuche stattfindende Wiederholung des wintersonnenwendlichen Neufeuerritus.[1] Hier mag noch einmal betont werden, daß seit Hillebrands Nachweis der Sonnenwendfeste in Altindien nicht mehr zu bezweifeln ist, daß die Indogermanen die Sonnenwenden kannten.[2] Für diesen Schluß, daß der Durchzug zum Brauchtum der Sonnenwende gehörte, erachte ich die Bestätigung aus der verwandten germanischen Überlieferung für notwendig. Es genügt, wenn vorerst aus unseren Darlegungen folgendes Ergebnis entnommen wird: die Römer kannten einen alten Brauch, demzufolge bei Kriegsbeginn das Heer durch ein feierlich geöffnetes doppeltoriges Kultgebäude hindurchzog, das bei Kriegsende nach abermaligem Durchzug geschlossen wurde.

Die nächste Entsprechung hat diese Kulthandlung im germanischen Brauch. Als germanische Kulthandlung läßt sich der Durchzug kriegerischer Kultbünde erschließen; und dieser Schluß wird durch die aufgezeigte altrömische Überlieferung bestätigt. Wer dagegen einwenden wollte, aus zwei unsicheren Annahmen werde durch Zusammenfügung keine sichere, wird der geschichtlichen Betrachtungsweise nicht gerecht. Wenn sowohl für das alte Römertum wie für das Germanentum ein bestimmter Brauch wahrscheinlich gemacht werden kann, ist eine gemein-

---

lich als „Übergang zwischen zwei Epochen“. Die oben vorgetragene Janusauffassung habe ich in meiner schon genannten Untersuchung ausführlicher begründet. Zum Doppelkopfsymbol ist noch zu vergleichen Danzel, Symbole, Hamburg 1930, Taf. 89 ff. Man beachte insbesondere Taf. 90: der mexikanische Windgott (hell) und der Todesgott (dunkel) als doppelköpfige Gestalt nach Danzel „Leben und Tod bezeichnend“.

[1] Verf., Janus, S. 73 ff.; ders., Sonnenwendfest und Zwillingskult, Germanien 6/7 (1933) 178 f. Als Rest einer allgemeinen Neujahrsherderneuerung erkannte das Notfeuer schon L. v. Schroeder, Arische Religion II, Wien 1916, 573; doch meinte er, der indogermanische Neujahrstermin liege im Frühjahr. J. Hertel, Die awestischen Jahreszeitenfeste, Leipzig 1934, 13, hält die Wintersonnenwende für das Neujahr der alten Arier (Indoperser).

[2] Vgl. Güntert, RRG[2] s. v. Indogermanen; Clemen, Altgermanische Religionsgeschichte, Bonn 1934, 30.

same Urform anzunehmen. Wegen der nahen Verwandtschaft der beiden Völker ergänzen und bestätigen sich die römische und germanische Überlieferung gegenseitig.

Höfler hat mit einem überwältigenden Belegmaterial und in umsichtiger Beweisführung aufgezeigt, daß die Sagen vom Wilden Heer zu einem wesentlichen Teil Spiegelungen von bündischen Kulten sind. Daß rituelle Momente bei der Ausgestaltung dieser Sagen mitsprachen, hatten schon F. Liebrecht und L. Weiser gesehen.[1] Sowohl Weiser wie Höfler scheinen aber auch angeregt zu sein durch das entdeckerische Werk von L. v. Schroeder „Mysterium und Mimus im Rigveda", das 1908 erschien. v. Schroeder kam in seiner Untersuchung zur Annahme kultischer Männerbünde im urindogermanischen Altertum, die zu bestimmten Festzeiten die abgeschiedenen Krieger mimisch darstellten. Neuerdings hat W. Hauer[2] im arischen Altindien einen solchen Männerbund nachweisen können in dem Vratya, d. i. „durch Schwur verbundene Schar, Eidgenossenschaft", der Träger des Mahavratafestes, d. i. der Sonnenwende — und zwar wahrscheinlich Wintersonnenwende — war. Höfler geht so vor, daß er den durchgehenden Parallelismus zwischen Kult und Mythos aufzeigt und die Priorität des Kultes feststellt. Alle wesentlichen Züge der Sage vom Wilden Heer haben genaue Entsprechungen im Brauchtum der Jungmannschaft. Das Totenheer zieht unter Schellen- und Glockengetön; am Perchtenlauf nehmen die „Glöckler" teil, mit Glocken und Schellen versehen sind die schweizerischen Butzen, die Nürnberger Schembartläufer. Hauptumzugszeiten von Totenheer wie männerbündischer Schar sind Mittwinter und Fastnacht. Die Umziehenden tragen Masken, stellen Tiere dar (Schimmel, Bock, Wolf u. a.); im Geisterzug sind Tiere (Pferde, Hunde, Eber). Die „Wilde Jagd" ist die „Feurige Jagd", ist von feurigen Erscheinungen begleitet und hinterläßt eine feurige Spur. Der wilde Jäger „brennt" am ganzen Leibe, die Pferde und Hunde der Wilden Jagd sprühen Feuer. Entsprechend geschehen die kultischen Umzüge häufig im Fackelschein. Mit Hörnerklang, Peitschenknall, Lärm zieht die Wilde Jagd, und all dies hat wieder kultische Entsprechungen. Nach einer Sage fährt in der Wilden Jagd ein Schiffskarren; in dem Schiffswagen der Fastnachtszüge hat er sein kultisches Gegenbild usw. Dieser Parallelismus zwischen Sage und Brauch läßt nur die eine Deutung zu: die umziehenden Jungmänner stellen das Totenheer dar, und die Sagen vom Totenheer sind wenigstens teilweise Berichte Außenstehender über Umzüge der ekstatischen Kultbünde. Wenn also die Sage auch berichtet, daß das Wilde Heer durch Häuser, in

[1] Höfler a. a. O. 3; Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde, Bühl 1927.

[2] Hauer, Der Vratya I, Stuttgart 1927.

denen zwei Tore vorn und hinten gerade gegenüberliegen, hindurchzieht, so werden wir vermuten, daß wie in den anderen Fällen auch hier ein Kultbrauch zugrunde liegt. Diese Sagen erhalten dadurch eine ungeahnte Bedeutung; denn bestätigt sich die Vermutung, so sind sie Urkunden eines germanischen Kultritus, der im übrigen, wie es scheint, bis auf einige Reste verschollen ist. Es ist deshalb notwendig, zunächst einmal die betreffenden Sagen genau zu prüfen. Ich stelle daher alle Durchzugssagen, die mir bisher zugänglich wurden, hier im Text zusammen in geographischer Anordnung und greife immer, wenn irgend möglich, auf die älteste Aufzeichnung zurück.[1]

Odenwald:

„Zu Oberkainsbach fährt der Rodensteiner alljährlich durch eines Bauern Scheune; an dem Tage müssen beide Tore für ihn weit offen gelassen werden; denn wider allen Brauch hat die Scheune zwei Tore, die sind nur des Geistes wegen einander gegenüber gebaut.“ (J. W. Wolf, Hessische Sagen, Leipzig 1853, 23.)

„Der Rodensteiner ist in den Kriegsjahren der Napoleonischen Zeit und 1848 oft gehört worden. Nächtlich zieht der Geist von der Ruine Schnellerts aus, fährt mit Hussa und Hallo, Hundegebell und Peitschengeknall und Wagengerassel durch Oberkainsbach mitten durch den Hof eines Bauern. Dann geht er durch das Gersprenztal, wo er sich in Fränkisch-Crumbach beim Schmiede das Roß beschlagen läßt, zum Rodenstein. Der Umzug hat allemal eine Bedeutung, er kündigt den Krieg ein halbes Jahr zuvor an. Wenn aber der Geist wieder zum Schnellerts zurückfährt, so verkündet er den bevorstehenden Frieden.“

„Als der Rodensteiner seinen Weg durch Hannickels Fritz Haus nahm, klirrte das Küchengeschirr, und die Türen knarrten. Die Leute sagten: Es gibt Krieg, der Rodensteiner ist ausgezogen.“ (K. Wehrhan, Sagen aus Hessen-Nassau, Leipzig 1922, 49 f.)

Baden:

„Auf dem Hofe des alten Bertelsbur Konrad Wehrle trieb früher der Schimmelreiter sein Unwesen. Von den vier Schimmeln des Bauern kamen abends immer nur drei von der Weide heim, der vierte aber wurde die Nacht über von dem Schimmelreiter geritten. Der trug den Kopf unterm Arm und ritt vom Metzgerbauernhof gegen die Schweighöfe (bei St. Märgen, Amt Freiburg) zu. Auf dem Berghüsle des Metzgerbauernhofes ließ man seinetwegen die vordere und hintere Türe aufstehen, damit er hindurchreiten konnte. Morgens standen wieder alle vier Pferde im Stall beim Bertelsbur.“ (J. Künzig, Badische Sagen, Leipzig 1923, 29.)

Vgl. „In Gersbach besuchte das Fronfastenweib abends mitunter einzelne Häuser mit durchgehendem Hausgang. Ihr Besuch galt als segensreich, und deshalb ließ man in solchen Häusern die vordere und die hintere Türe aufstehen, damit das Fronfastenweib mit seinem Gefolge durchziehen könne.“ (Künzig, S. 22.)

---

[1] Die Zusammenstellungen von mir in Janus, S. 68 f., Anm. 323 und von H. Plischke, Die Sage vom wilden Heere im deutschen Volke, Leipzig 1914, 63 f. sind damit überholt. — Die Sagen werden im genauen Wortlaut mitgeteilt; Zusätze in Klammern stammen von mir.

Schwaben:

Durch den uralten „Martisbauerhof" zu Baiersbronn im Murgtale zieht jede Weihnacht das Mutesheer. „Im untern Stock des Hauses befindet sich ein Gewölbe, durch welches um Weihnachten regelmäßig das Mutesheer mit Hundegebell und gewaltigem Getöse zu ziehen pflegte. Sobald der Hausknecht es kommen hörte, mußte er nur schnell die Tür und Klappe des Gewölbes öffnen, dann fuhr es sausend hindurch." (E. Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben, Stuttg. 1852, 135.)

Durch Thieringen (Oberamt Balingen) kam alljährlich das Mutesheer. Es „zog namentlich durch ein bestimmtes Haus, in welchem man deshalb immer Türen und Fenster aufmachen mußte, sobald man es kommen hörte." (Meier, S. 135 f.)

Schweiz:

„In Rüti, einem Meiler der Gemeinde Meerenschwanden im Freienamte, ist ein altes Strohhaus dafür wohlbekannt, daß durch dasselbe das Guetisee jede Fronfastennacht seinen Weg hindurch nimmt. Man mag, wann immer, daran vorbeikommen, so wird man durch seine stets offenstehende Vordertüre zur hintern hinaussehen, denn beide müssen die Bewohner offen halten, wenn man gesund und unbeschädigt hier wohnen will. Das Heer zieht dann nachts als lärmende Schweineherde hindurch, man hört dabei das Murren einer alten Sau, welche an der Spitze läuft, und die ihr nachkommende Schar Ferkel schreit hinterdrein: Mick-Mick!" (E. L. Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau, Aarau 1856, I, 95.)

„Rechts an der Straße im Tal steht ein vereinzeltes zum Dorfe Botenwil gehörendes Haus. Bis auf unsere Zeit hat dasselbe niemals ein Tor an seiner Scheuer haben können, immer mußte es seine Tenne offen halten. Denn gerade durch diese hindurch kommen die Jäger im schärfsten Galopp gesprengt und hinter ihnen die ganze Meute weißer Hunde. Der Jäger, der sie anführt, heißt der Landluegi, er beschaut des Nachts alle Landstriche, Wald und Feld." (Rochholz, S. 219.)

Süddeutschland:

„Die wütige Fahrt fährt durch die Kreuzhäuser, das sind solche Häuser, in deren Hausgang zwei Türen einander gegenüber sich befinden, schlägt Fenster und Türen auf, schließt sie aber wieder." (Aus dem Lechtal. I. W. Zingerle, Sagen aus Tirol, Innsbruck 1891, 6. Danach K. Reiser, Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäus, Kempten 1895, I, 59.)

„Man soll nie zwei Senntore (in einer Sennalpe) gegeneinander auflassen, sonst geht das Muetas durch." (Aus Stiefenhofen. Reiser, II, 439.)

Österreich:

„In Häusern, wo zwei Türen, eine vorn und eine hinten, waren, mußte die eine immer gesperrt bleiben, denn sonst zog die wilde Fahrt durchs Haus und brachte Brand, Tod und Unsegen für immer." (J. N. v. Alpenburg, Deutsche Alpensagen, Wien 1861, 322.)

Böhmen:

„An einem Samstag nachts kam das Nachtgjaid in eine Glashütte in Böhmen. Es fuhr durch das eine Tor hinein, durch das andere hinaus." (F. Panzer, Bayr. Sagen und Bräuche II, München 1855, 67.)

Franken:

„In Roßdorf erzählen alte Leute, daß vordessen gar oft das wütende Heer mit großem Lärm und Getöse nächtlicherweile durch den Ort gezogen, und wird besonders das angemerkt, daß es seinen Durchzug gern und häufig

durch solche Häuser nahm oder nehme, deren Eingangstüre auf die in den Hof führende Hintertüre stößt. Da brause es hindurch mit entsetzlichem Getöse, und wer es höre, müsse sich schweigend verhalten, oder, wenn er selbst in der Flur befindlich, müsse er sich zu Boden werfen und sich schlafend stellen, sonst werde er mitgenommen und über Wald und Wipfel fortgeführt." (L. Bechstein, Der Sagenschatz des Frankenlandes I, Würzburg 1842, 57. Danach Ed. Fentsch, Volkssage und Volksglaube in Unterfranken, Bavaria, Landes- und Volkskunde des Königreichs Bayern IV, München 1865, 197.)

Thüringen:

„Sonst, sprechen die alten Leute, zog es (das wütende Heer) immer in Neubrunn durch drei Häuser; das kam aber daher, weil in den Häusern drei Türen gerade hintereinander waren, nämlich vorne die Haustüre, in der Mitte die Küchentüre und hinten hinaus noch eine Türe, die alle in gerader Richtung gingen, und wo sich die drei Türen bei einem Hause in gerader Richtung finden, da zieht, es mag sein, wo es nur will, das wütende Heer durch." (Bechstein a. a. O. I, 272f. Danach Grimm, DM[4] II 779 und P. Quensel, Thüringer Sagen, Jena 1926, 354.)

„In Wasungen in einem Hause, in welchem drei Türen aufeinanderstoßen, hielt sonst in der Neujahrsnacht das wütende Heer mit Sang und Klang seinen Durchzug."

„Einmal schnitt einer aus dem Heere in dem Hause auch einen Laib Brot an, der, soviel auch davon gegessen wurde, die sieben Jahre anhielt, bis das Heer seinen Durchzug aufs neue begann." (C. L. Wucke, Sagen der mittleren Werra I, Salzungen 1864 [Eisenach 1921[3], 1935[4]] 9. Danach Quensel a. a. O. 167.

„Im Felda- und Rosagrund läßt sich bisweilen eine Schar feiner luftiger Wesen, so eine Art von Nixen, Elfen oder dgl., sehen, vom Volke „das Heer" genannt. Es ist gutartiger Natur und tut niemandem was zuleide. Necken darf man es freilich auf seinen Zügen nicht, die es bei Nacht regelmäßig und zwar nur durch diejenigen Häuser hält, in denen drei aufeinanderstoßende Türen aus Liederlichkeit oder Versehen offen gelassen sind. Der Durchzug des Heeres wird dann für das Haus als glückbringend betrachtet." (Wucke a. a. O. II[1], 82.)

„Einst zog das Heer durch die Kleienmühle zu Hümpfershausen, wo drei aufeinandergehende Türen gerade offen standen." (Wucke a. a. O. II[1], 92.)

„Sieben Jahre später . . . kam das wüteninge Heer wieder nach Lenders und zog durch ihr Haus, in welchem gerade drei aufeinanderstoßende Türen offen standen." (Wucke a. a. O. II[1], 158. Quensel a. a. O. 169.)

„Häuser mit zwei Eingängen in gerade entgegengesetzter Richtung, so daß eine Tür auf der Vorderseite, die andere auf der Hinterseite des Hauses ist, sind dem Durchzug des wütenden Heeres ausgesetzt" (meiningisch). (Grimm, Deutsche Mythologie[4] III, 281.)

Vogtland:

„In der obern Langendembacher Mühle . . . pflegte jener (der Berndietrich, d. i. der wilde Jäger) seinen Durchzug zu halten." (R. Eisel, Sagenbuch des Voigtlandes, Gera 1871, 119.)

„Manche Güter sind vom wilden Jäger besonders ausersehen, seine regelmäßigen Durchzüge da zu halten (das Lippoldsche Gut in Mosen, die Obermühle in Langendembach, Wöllners Gut in Grobsdorf, eins in Zichra u. a.). Es ist dann, in Lohma z. B., einerlei, ob der Besitzer seine Hoftore schließt oder nicht; denn auch im ersteren Falle würden die Tore, wie schon geschehen, von selbst aufspringen." (Eisel a. a. O. 122.)

Sachsen:

„Am Weihnachtsabend zieht das Wütenheer um, und wen es trifft, der muß auf einem von den Tieren, die dabei sind, mitreiten; nachher findet er sich dann in einer ganz andern Gegend wieder. Wo in einem Hause zwei Türen gegeneinander über liegen, da sagt man, ziehe es durch" (Altenburg). (Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen und Gebräuche, Leipzig 1848, 428.)

Schlesien:

„In Torga konnte ein Bauer sein Gehöft nie durch Tore schließen, denn der Nachtjäger hatte dort seinen Durchzug, und wenn er mit seiner wilden Jagd einhergebraust kam, so sprangen die Tore von selber auf, und der Sturm warf sie entzwei." (R. Kühnau, Schlesische Sage II, Leipzig 1910/13, 452. Danach Peuckert, Schlesische Sagen, Jena 1924, 196.)

Harz:

„Der wilde Fuhrmann bei Bleicherode zieht durch die Häuser, zur einen Tür herein, zur andern hinaus. Darum, wenn ihr ihn nicht im Haus haben wollt, laßt Haustür und Hintertür nicht gleichzeitig offen." (F. Sieber, Harzland-Sagen, Jena 1928, S. 73.)

Lübeck:

„Wenn der Wold an ein Haus kommt, so fährt er mitten hindurch. Man muß daher die Vorder- und die Hintertür offenstehen lassen, dann reitet er hindurch, ohne weiteren Schaden anzurichten." (L. Mackensen, Hanseatische Sagen, Leipzig 1928, 24: aus Gothmund bei Lübeck nach „Am Urquell" I, 1890, 68.)

Mecklenburg:

„In den Zwölften zieht die Frû Gaue an der Spitze des wilden Heeres umher, deshalb hält man die Türen verschlossen und vermeidet abends auszugehen aus Furcht, ihr zu begegnen." (Aus Grabow. Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen, 413.)

Rügen:

„Dat junge Volk glöwt nich mihr an den Nachtjäger, äwer männig Oller paßt genau up, dat nah Sünnenunnergang de Dörn, de in de ollen Hüüser hinner 'nanner liggen, jo verschlaten warden; denn süß fohrt de Nachtjäger dörch dat Huus un nimmt Glück un Segen mit weg" (Mönchgut).

„In Lonwitz auf Rügen wohnte vor etwa achtzig Jahren eine Bäuerin, Niejorsch mit Namen. Ihr Wohnhaus war noch eins von den alten Bauernhäusern, in denen Vorder- und Hintertür einander gegenüber, am Eingang und Ausgang der Diele liegen. Nach Sonnenuntergang hielt sie stets eine der beiden Türen geschlossen. Wenn sie gefragt wurde, warum sie das täte, sagte sie: Sie wolle dadurch verhindern, daß der Nachtjäger durch ihr Haus ziehe; der Nachtjäger habe stets eine große Meute von Jagdhunden bei sich, und wenn er durch ein Haus ziehe, könne sich doch leicht der eine oder der andere von den großen Hunden in den Ecken und Winkeln des Hauses oder unter den Betten und Schränken festlaufen. Und wenn der Nachtjäger erst einmal durch ein Haus hindurchgezogen sei, so kehre er immer wieder, und selbst, wenn er das Haus verschlossen finde, jage er Nacht für Nacht um das Haus herum, und kein Mensch könne dann vor dem Lärm und Spektakel seine Ruhe finden." (A. Haas, Pommersche Sagen, Leipzig 1926[4], 41.)

„Desgleichen erwähnt derselbe (Herr Dankwardt), daß in Grabow einige Bauernhäuser standen, von denen man sagte, daß der Nachtjäger öfter hindurchgezogen sei. Auch in Saßnitz bezeichnet man noch jetzt ein Haus am Strande, durch welches er oft, wenn die gegenüberliegenden Türen offen standen, mit

allen seinen Hunden hindurchgezogen. Deshalb war auch, so heißt es, kein Glück bei den Leuten; es wechselten oft seine Besitzer.“ (W. Schwartz, Volkstümliches aus Rügen. Z. f. E. 23 [1891] 450.)

Friesland:

„Robolius (Robulus): König Radbod fährt auf seinem Wagen in der Sylvesternacht um 12 Uhr durch zwei in der Westermarsch bei Norden liegende Plätze oder Höfe in fliegendem Galopp hindurch. Die Scheunentüren öffnen und schließen sich von selbst.“ (J. ten Doornkaat-Koolman, Wörterbuch der ostfriesischen Sprache III, Norden 1822, 47. Danach W. Lüpkes, Ostfriesische Volkskunde, Emden 1907, 137; F. Sundermann, Upstalsboom I, Aurich 1922, 21; L. Mackensen, Niedersächsische Sagen II, Leipzig 1925, 89; Lübbing, Friesische Sagen, Jena 1928, 215.)

Hannover:

„In Ostenholz steht ein Haus, das nennt man ringsum in der Gegend das Hellhaus; da hatten sie mal am Christabend nach Sonnenuntergang die Tore zu schließen vergessen, und als nun der Helljäger drüber fortzog, lief einer seiner Hunde hinein und legte sich unter die Bank am Herd und war durch nichts fortzubringen.“ (Kuhn und Schwartz a. a. O. 275 f.)

„Seitdem ist der Helljäger nicht wieder durch das Haus (Hellhaus) gefahren, wenn auch Tür und Fenster offen standen.“ (L. Mackensen, Niedersächsische Sagen, 94 f.)

„In Polle erzählt man auch, in Hummersen sei ein Haus, wohin noch jetzt der Hackelberg öfters komme, und mancher hat ihn schon als langen, feurigen Streifen dorthin ziehen sehen, daher soll es auch kommen, daß der dortige Bauer sehr reich ist, denn der Hackelberg trägt ihm alles zu.“ (Kuhn und Schwartz a. a. O. 239.)

Vgl. „In den Zwölften jagt der Helljäger auf der Erde, zu anderer Zeit zieht er durch die Luft; darum muß man dann abends frühzeitig die Türen schließen, sonst laufen drei Hunde ins Haus, die bis zu den nächsten Zwölften liegen bleiben.“ (Moorhausmoor, Kuhn und Schwartz a. a. O. 428.)

Westfalen:

„In den Zwölften, so erzählte ein altes Mütterchen in Woltringhausen bei Uchte . . ., da jagt Rôds oder Herodis met sîne hünne; da muß man gleich nach Sonnenuntergang alles fest zuschließen, denn sonst jagt er durchs Haus und läßt einen seiner Hunde zurück.“ (A. Kuhn, Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen I, Leipzig 1859, 1.)

In Steierberg wird erzählt, daß in Strukhausen „Herodis durch ein Haus gezogen und seinen Hund am Herde zurückgelassen habe.“ (Kuhn a. a. O. 2.)

„Die wilde Jagd zieht in den Zwölften, darum muß man von Weihnachten ab alle Türen sorgfältig schließen, sonst jagt sie hindurch; das hat sie einmal in Emsbüren in Köppels Hause getan.“ (Kuhn a. a. O. 11 f.)

In Heimsen und Amminghausen (bei Minden) fährt der Hackelberg „in den Zwölften durch die offenen Türen.“ (P. Zaunert, Westfälische Sagen, Jena 1927, 50.)[1]

Ein Kommentar zu diesen Sagen, der alle Einzelheiten berücksichtigt, müßte sie im Rahmen der gesamten Überlieferung über das Wilde Heer betrachten. Für unsere Zwecke genügt es, die Hauptzüge hervor-

[1] Diesen deutschen Sagen schließen sich entsprechende aus Jütland (A. Olrik, Dania VIII, nach Plischke a. a. O.) an.

zuheben. Die Zeit des Durchzugs ist die übliche Umzugszeit, nämlich in erster Linie die Zwölften im allgemeinen und die Weihnacht und die Neujahrsnacht im besonderen, beide zurückgehend auf das germanische Wintersonnenwende-Neujahr. In den Zwölften findet der Durchzug statt in Woltringhausen und Emsbüren in Westfalen und in Grabow in Mecklenburg, zur Weihnacht in Schwaben, Altenburg, Ostenholz in Hannover, endlich in der Neujahrsnacht in Wasungen in Thüringen und in Friesland. Bedeutsam scheint die Sage aus Moorhausmoor (in der Liste unter Hannover), der zufolge der „Helljäger“ in den Zwölften auf der Erde, sonst aber durch die Luft zieht. Das Urphänomen des im Sturme durch die Luft fahrenden Geisterheeres muß bestehen bleiben[1]; im Kult („auf der Erde“) aber wird dies Totenheer mimisch dargestellt. Nach dem alten Glauben ziehen in der ekstatischen Schar die Toten mit; viele Berichte geben ein eindrückliches Bild von der urwüchsigen Dämonie dieser Kulte, die Höfler eindringlich zu schildern weiß.[2] Die Hauptzeiten der kultischen Umzüge sind Wintersonnenwende und Fastnacht; es ist für unsere Frage, ob die Durchzugssage auf einen Ritus zurückweist, sehr wichtig, daß gerade diese beiden Zeiten in den Sagen, wenn sie überhaupt Näheres angeben, erscheinen. Die auf die Wintersonnenwende weisenden Belege wurden bereits erwähnt. Den Fastnachtstermin bezeugen die Sagen aus der Schweiz und dem Vogtland. Denn im Vogtland zieht, wie Eisel belegt[3], das Wilde Heer zur Fastnachtszeit; daher sind die „regelmäßigen Durchzüge“, von denen die oben angeführte Sage spricht, als jährlich zur Fastnacht stattfindend aufzufassen. Der Rodensteiner zieht einem Bericht (Wolf) zufolge alljährlich, genaueres wird leider nicht gesagt. Die Scheune hat nur seinetwegen „wider allen Brauch“ zwei Tore, d. h. hier ist also noch ein doppeltoriges Gebäude, das dem Durchzug dient, überliefert. Diese doppeltorige Scheune des

[1] Die Verfahrensweise (Methode) Höflers, die Priorität des Kultes vor dem Mythos immer wieder herauszustellen, die Sagen als Berichte Außenstehender über geheimnisvolle Bräuche geheimer Bünde zu fassen, bringt es mit sich, daß er den „Kernmythos“, der auch nach ihm den Kult erst formte, nicht erkennt als den Glauben an dies Urphänomen, das aber auch der „Außenstehende“ erleben kann. Zu diesem Urphänomen gehört auch die magische Musik des Totenheeres, die seinen Zug vielen Sagen zufolge begleitet. Im Allgäu heißt darum das Wilde Heer geradezu die „englische Musik“, die „Luftmusik“. Das zugrunde liegende Urerlebnis ist geschildert z. B. in folgenden Dichtungen: Friedrich Huch, Das Requiem in „Der Gast“, Berlin 1925, 165 ff.; Werner Deubel, Götter in Wolken, Jena 1927, 116; Grigol Robakidse, Die gemordete Seele, Jena 1933, 207 f.

[2] Höfler kann sich dabei vor allem auf die ausgezeichnete Arbeit von Viktor Waschnitius, Perht, Holda und verwandte Gestalten, Wien 1913, stützen, die deutlich aus der Schule L. v. Schroeders stammt.

[3] Eisel a. a. O. 116, 120.

Odenwaldes ist demnach ein Kultgebäude, wenn auch primitivster Art, und die nächste Entsprechung des römischen Janus„tempels“. Zudem heißt es in der andern Sage vom Rodensteiner, sein Durchzug zeige Kriegsbeginn und -ende an. Allerdings steht diese Sage vereinzelt. Doch es spricht alles dafür, daß wir es mit unbeeinflußter, guter Überlieferung zu tun haben. Auch im Germanentum dürfte der kultische Durchzug als Wintersonnenwende- und Kriegsbrauch nebeneinander bestanden haben, denn die Träger des Wodankultes waren ausgesprochen kriegerische Bünde.[1] Dieser germanische Kriegsbrauch ist dem latinischen urverwandt, demnach ist der Brauch bereits indogermanisch. Die oben gegebene Deutung des Durchgangsritus wird durch die germanische Überlieferung bestätigt, insofern hier die Beziehung zum Totenkult ganz deutlich ist.[2] — Was die Art des Durchzugs betrifft, so wäre vielleicht Wert zu legen auf die Übereinstimmung der friesischen und schweizerischen Sage, daß er „im Galopp“ geschieht. Hervorheben möchte ich die thüringische Sage[3] aus Wasungen, die berichtet, daß das wütende Heer in der Neujahrsnacht seinen Durchzug hält „mit Sang und Klang“, d. h. Hörnerklang. Auch sonst ist bekannt, daß das Wilde Heer mit Hörnerklang zieht, und deshalb auch fühlt sich der Erzähler immer wieder an das Bild eines Jagdzuges gemahnt und nennt das Wilde Heer geradezu die Wilde Jagd. Auch die thüringische Überlieferung, daß der Durchzug des Wilden Heeres Glück und Segen bringt, darf als altertümlich gelten wegen der vielfachen entsprechenden Sagen vom fruchtbarkeitfördernden Umzug des Wilden Heeres. Die entgegenstehende Kundgabe aus Rügen und Österreich, daß der Durchzug allen Segen fortnimmt, „Brand, Tod und Unsegen“ bringt, beruht deutlich auf christlicher Satanisierung.[4] Aufschlußreich ist endlich noch der Vergleich der

[1] Vgl. Weiser und Höfler.

[2] Im Janus- und Marskult treten die zwölf Salier, das sind Tänzer, auf, die nach v. Schroeders Vermutung a. a. O. 147 die toten Krieger mimisch darstellen. Sie sind mit den zwölf Burschen, die häufig im deutschen Masken- und Umzugsbrauch den Kern der umziehenden Scharen bilden, zu vergleichen und damit wird, wie mir scheint, v. Schroeders Auffassung wesentlich gestützt.

[3] Daß in den thüringischen Sagen von drei Türen die Rede ist, ist natürlich lediglich auf eine landschaftliche Besonderheit des Hausbaus zurückzuführen.

[4] Es mag immerhin auffällig erscheinen, daß die österreichische Sage Brand an erster Stelle nennt. Wenn man annimmt, daß beim Durchzug Fackeln getragen wurden — was mir allerdings unwahrscheinlich ist (doch vgl. die Sage aus Hummersen in Hannover) —, ist es gar nicht ausgeschlossen, daß dabei einmal eine Scheune oder ein Haus in Brand geriet. Anderseits könnte man an das Seelenfeuer der ekstatischen Schar denken. Beide Erklärungen zeigen nur den Punkt des wirklichen Kultes auf, an dem die Umdeutung, die Satanisierung ansetzte.

verschiedenen Aussagen über die Türöffnung und -schließung. Einmal werden die Tore zur bestimmten Zeit, wann immer hier das Wilde Heer umreitet, von den Bewohnern des betreffenden Hofes geöffnet (Schwaben, Baden, Lübeck, vgl. Rügen, Ostenholz); dann heißt es, sie werden vom Wilden Heer geöffnet und geschlossen (Lechtal). Ganz im Bereich des Mythos sind wir, wenn berichtet wird, die Tore springen von selbst auf und schließen sich wieder von selbst (Friesland, Vogtland, Schlesien). Die kultische Öffnung und Schließung der Tore, die von Menschen ausgeführt wird, mußte im Mythos zur automatischen Öffnung und Schließung werden. Denn der Wilde Jäger ist Wodan, und das Wilde Heer sind seine Krieger und „wenn der Gott seinem Tempel naht, spürt die Pforte sein Numen und öffnet sich von selbst, um ihn ein- und ausziehen zu lassen.“[1] Dem Kultmythos des Durchzugsritus zufolge war der Gott mitten in seiner Schar.

Die Betrachtung der Einzelheiten der Durchzugssagen scheint also die Vermutung, daß ihnen ein Durchzugskult zugrunde liegt, zu bestätigen. Doch stimmt es bedenklich, daß gar keine Spur dieses Ritus selbst, als Kulthandlung, nicht als Spiegelung im Mythos, vorhanden zu sein scheint. Und das um so mehr als Höfler für so viele Einzelheiten der Sage vom Wilden Heer kultische Entsprechungen noch aufweisen konnte. Hat der Durchzugsritus einmal bestanden, dann war er offenbar ein sehr wichtiger Bestandteil des ursprünglichen Kultus. Wir müssen also nach Durchzugsriten im Volksbrauch des germanischen Kulturkreises fahnden. Da der Durchzug ein ursprünglich wintersonnenwendlicher Brauch war, muß er auch im neueren Brauchtum der Sonnenwende vermutet werden. Für die Sommersonnenwende, die in allem das Spiegelbild der Wintersonnenwende ist, scheint er erweisbar. In Dalarne in Schweden sieht man „um die Häuser auch eine Art Ehrenpforten, mit Maienlaub und Blumen umkränzt, neben den Maistangen für den Johannistag“.[2] In Helsingland sind die Maistangen „in manchen Dörfern gleich einer Triumphpforte über dem Wege errichtet, doch anders als in Dalarne. Zwei hohe Stangen stehen etwa zwölf Fuß voneinander, rot gefärbt und mit Laub und Blumen umwunden, oben durch allerlei fröhliches Geflecht und durch Guirlanden zusammengefügt, an welchen ein dicker, mächtiger Kranz hängt. Einige tragen Fahnen auf der Spitze, alles mit Blumengeflecht, auf den andern paradieren ein Hahn und eine Henne, auch wohl eine Gans.“[3] Diese am Sonnwendtag errichteten „Ehrenpforten über den Landstraßen und über den Eingängen zu den Höfen“ sind auch von an-

[1] Weinreich a. a. O. 36. Weinreich belegt diesen Glauben u. a. im griechischen und römischen Altertum.

[2] Arndt, Reise durch Schweden II, Berlin 1806, 288.

[3] Ebd. IV, 30.

dern Berichterstattern bezeugt.[1] In Deutschland werden an der Sonnenwende Girlanden über die Straße gehängt und die Türen mit Kränzen und Zweigen geschmückt.[2] Den vom Weltkrieg heimkehrenden Truppen wurden überall „Ehrenbögen“ errichtet. Ein Rest des Durchzugsritus ist auch noch in den weitverbreiteten Umrittsbräuchen zu finden. An dem berühmten Blutritt von Weingarten in Württemberg, der ein alter Flurumritt ist und am Freitag nach Himmelfahrt stattfindet, nehmen Hunderte von Reitern teil, deren Zahl jedesmal genau festgestellt wird. „Die Zählung geschieht unweit des Dorfes Baienfurt, wo der ganze Zug durch eine Scheuer geht.“[3] Bei diesen Umritten und Roßweihen wird bekanntlich häufig eine Kirche dreimal umritten. „Beim Umreiten des Kirchleins muß ... eine Kirchentüre offen sein.... Das Pferd muß zum Allerheiligsten ‚hinschauen‘ können.... Eine Steigerung (?) dieser Observanz liegt im Durchreiten der Kirche als Hauptsache bei dem einen oder anderen Umrittsbrauch. In Jesenwang (Oberbayern) z. B. ging der Willibaldsritt am St. Stephanstag bei der einen Kirchtüre hinein und bei der anderen hinaus; längs dieser Strecke lief ein hohes Holzgitter, an dessen nach oben abschließenden Balken heute ein Hufeisen neben dem anderen hängt.“[4] Dieser Durchritt der Reiter am Stephanstag, d. i. der zweite Weihnachtstag, ist die kultische Entsprechung der Sage vom Durchzug des Wilden Heeres zur Wintersonnenwende. Leider gibt Hindringer seine anderen Belege für die Bräuche, bei denen das „Durchreiten der Kirche als Hauptsache“ erscheint, nicht bekannt. Man darf gewiß erwarten, daß insbesondere für den Stephanstag sich noch weitere Beispiele des Durchzuges beibringen lassen.

Damit dürfte dank der hervorragenden Arbeit Höflers es gelungen sein, den Durchzugsritus im germanischen Kult zu erweisen. Er ist dem entsprechenden latinischen Brauch als urverwandt zu betrachten. Die Überlieferungen der Italiker und der Germanen ergänzen und bestätigen sich gegenseitig. Es muß als bereits indogermanischer Brauch gelten, daß kriegerische Kultbünde während ihrer Feste vor allem zur Wintersonnenwende- und Frühjahrszeit einen Durchzug durch ein doppeltoriges Kultgebäude ausführten. Dieser Brauch wurde ebenfalls bereits in indogermanischer Zeit auch als Kriegsbrauch geübt.

---

[1] K. Heckscher, Die Volkskunde des germanischen Kulturkreises, Hamburg 1925, 427, Anm. 104 bringt Parallelbelege zu den oben zitierten Arndtstellen, die er S. 177 anführt.

[2] Fehrle, Deutsche Feste, Leipzig 1920², 73; Nilsson, Die volkstümlichen Feste, Tüb. 1914, 15.

[3] R. Hindringer, Weiheroß und Roßweihe, München 1932, 160.

[4] Hindringer a. a. O. 113.

NACHTRAG

Soeben wird mir noch folgende Sage aus der Schweiz bekannt, die M. Ninck in seinem großartigen Werke „Wodan und der germanische Schicksalsglaube" (Jena 1935) S. 79 erwähnt. Sie findet sich in der Abhandlung von Renwart Brandstetter, Die Wuotansage im alten Luzern (Der Geschichtsfreund, Bd. LXII, Stans 1907, 101 ff.) S. 153: „S'Türste G'jäg (d. i. die Wilde Jagd) ... god sogar dur Hüser und Schüre dure; de mues mer i de feistere Nächte d' Türen offe lo, voren und hinde, süsch wird s' Vee chrank. ... Die feistere Nächt sind d' Fraufastenächt."

Zu den Durchzugsriten ist mehreres nachzutragen. Über den Blutritt zu Weingarten berichtet A. Birlinger (Volkstümliches aus Schwaben, Freiburg i. Br. 1862, II 258): „Zu Hofs, unweit dem Dorfe Baierfurth, geht der ganze Zug durch eine Scheuer, worin die Reiter füglich abgezählt werden"; (ebd. 267:) „Beim dritten Evangelium in Hofs geht der ganze Zug durch eine dortige Scheuer, so daß man alle Reiter gut abzählen könnte. In diesem Bauernhause soll es früher nicht geheuer gewesen sein; bewegt sich aber die Prozession durch die Scheuer, so hat das Haus ein ganzes Jahr Ruhe. Muß aber der Blutritt einmal wegen schlechten Wetters unterlassen werden, so spukt es das ganze Jahr hindurch wiederum." Vom Durchritt durch die Scheune wissen die Weingartner heute noch zu berichten, wie folgende Auskunft eines 82jährigen Weingartners zeigt, die ich durch die liebenswürdige Vermittlung von Frau Grete Werner, Ludwigsburg, im September 1935 erhielt: „Vom Ritt durchs Scheunentor wußte P. Paul (Abt des Klosters) scheinbar nichts zu berichten, oder wollte es absichtlich nicht. Tatsächlich aber ging der Ritt früher durch eine Scheune. In der Scheune, durch die die Prozession ritt, soll der Teufel gehaust haben, bis zum ersten Ritt durch dieselbe. Von da an soll nie mehr etwas davon bemerkt worden sein. Tatsache ist, daß die Prozession jedes Jahr durch die Scheune ging, bis sie abbrannte. Ebenso die Bittprozession zu Fuß. Die Begebenheit soll aber schon über 100 Jahre zurückliegen, da es eine mündliche Überlieferung von alten Leuten ist." Dr. Georg Schierghofer, der Verfasser einer leider immer noch unveröffentlichten Tabelle der süddeutschen Umrittsbräuche teilt mir mit: „Es scheint das Durchreiten (der Kirche) früher gar nichts Seltenes gewesen zu sein. Bei Flurumritten geht der Ritt gerne durch Scheunen oder auch durch Kloster- oder Schloßhöfe. ... Die Durchritte finden immer in Verbindung mit dem religiösen Umritt oder Wallfahrtsritt am Leonhardstag oder eben am Patroziniumstag des altverehrten Roß- und Viehpatrons statt. Der Ritt ging mitten durch die Kirche quer durch die gegenüberliegenden Türen." Die Tabelle verzeichnet Kirchendurchritte außer in Jesenwang in Fürstenfeldbruck bei München, in Senftenberg (Oberfranken) und in Heiligenleiten (Oberösterreich). In Fürstenfeldbruck wie in Jesenwang ritt man im T r a b durch die Kirche. In Heiligenleiten wurden früher am Leonhardstag Pferde und Rinder durch die Kirche getrieben; später ließ man sie nur mehr „hineinschauen". Bemerkenswert ist schließlich noch der seit dem 14. Jahrh. beurkundete Grenzumritt in Baumgarten (Niederbayern): „Der Ritt ging durch den Hof, ja sogar durch das Hausfletz durch, obwohl die Straße an dem Haus vorbeiführte." Der Bericht aus Heiligenleiten legt nahe, daß das so häufig zu belegende „Hineinschauen" der Rosse durch ein bestimmtes Tor in die Kirche lediglich der Rest des Durchreitens der Kirche ist; es verhielte sich dann also umgekehrt, wie Hindringer an der oben angeführten Stelle annimmt. Da alter Kultbrauch häufig einen letzten Zufluchtsort im Kinderspiel findet, dürfte auch der holländische

Kinderreigen hierhergehören, den G. van der Leeuw (In dem Himmel ist ein Tanz, über die religiöse Bedeutung des Tanzes und des Festzuges, München 1931, S. 18) beschreibt: „Viele Spiele aus alter und neuer Zeit lassen noch die ursprüngliche Bedeutung des Tanzes als kosmische Bewegung von Leben und Tod spüren. In Holland, in Ootmarsum, bilden die Kinder an Ostern eine lange Kette und ziehen in schlängelnden Bewegungen jeweils zur Vordertür des einen Hauses hinein, zur Hintertür hinaus, zur Hintertür des nächsten Hauses hinein usw., während sie dazu ein altes Osterliedchen singen.“ Dieser Reigen geht offenbar ebenfalls durch die gegenüberliegenden Türen des Bauernhauses.

Zu der Auffassung von Janus als dem Zwiefachen, Fruchtbarkeitsgott und Totenherrn bemerke ich noch, daß bereits Kristensen eine gleiche Auffassung vorgetragen hat — „leider nur im Kolleg“ (Mitteilung von v. d. Leeuw) —, wie in den Nieuwe Theol. Studieen 16. Jahrg. (1933) Afd. 7 angeführt wird. G. van der Leeuw schreibt an dieser Stelle, daß diese Auffassung, „obwohl sie an dem Türcharakter von Janus nichts ändert, in der Tat sein Wesen tiefer ergründet“ (opvatting ... die, hoewel ze aan het deur-karakter van Janus niets verandert, inderdaad zijn wezen dieper benadert). Übrigens faßt auch MacCulloch Janus als den Gott des Durchgangs, des Ein- und Ausgangs (ERE IV 848): "But Janus, as god of doors and gates, was rather god of the entry and departure through the gate or door." Da der Durchzugsritus in Rom im Kult des Janus geschieht, in Germanien im Kult des Wodan-Odin, ist es wichtig, daß Odin ebenfalls der „Zwiefache“ ist. Neckel (Walhall, Dortmund 1913, 72f.) spricht von dem „doppelten Gesicht Odins“, des Toten- und Lebensgottes, und Ninck hebt diese „Zweipoligkeit“ Odins nachdrücklich hervor (a. a. O. 144): „In ihm ist beides, Tod und Leben ... er ist Tweggi, der Zwiefache.“ Von großer Bedeutung für die Erschließung des Durchzugritus als Kriegsbrauch auch der Germanen sind folgende Angaben in Snorris Königsbuch: Nach altschwedischem Glauben offenbart sich Odin, „bevor große Kämpfe stattfanden“ (Ninck a. a. O. 8). Vor der Schlacht um Kungälf im Jahre 1135 zog Odin mit ungeheurem Getöse durch die Straßen; es schien, „als ob der König mit seinem ganzen Gefolge lang zöge, und die Hunde gebärdeten sich so wild, daß man sie nicht im Hause halten konnte, und sie brachen aus“ (Ninck a. a. O. 74f.). Eine erfreuliche Bestätigung meiner Janusauffassung sind mir die Ausführungen K. F. Johanssons (Über die altindische Göttin Dhiṣāṇā und Verwandtes, Beiträge zum Fruchtbarkeitskultus in Indien, Uppsala 1917) über Varuna, in dem er einen ursprünglichen „Vegetations- und Totengott“ (a. a. O. 130), einen „Wechsel- und Dualgott“ sieht. Varuna ist ursprünglich das Jahr und wurde in dieser Eigenschaft von Prajapati abgelöst (133 vgl. 136), er ist mit Yama nahe verwandt, vielleicht identisch (130). Johansson gibt seiner Überzeugung Ausdruck, daß schon die Urindogermanen einen solchen „in zwei Aspekten erscheinenden Doppelgott“ kannten, der später in zwei gegensätzliche Gestalten aufgespalten werden konnte, ursprünglich aber eine komplementäre Wesenseinheit darstellte (136). Wenn Johansson ferner hervorhebt, daß Varuna König ist — „der Königsgedanke als Gott personifiziert“ —, so vergleicht sich damit der Königsgott Odin und Janus, dessen Priester der rex sacrorum ist, und dem der princeps gregis geopfert wird. Eine eingehende Untersuchung des indogermanischen Königsmythos scheint notwendig.

ÜBER EINIGE PROBLEME DER MITHRAS-MYSTERIEN

VON *ERNST WÜST* IN MÜNCHEN

Mit 2 Abbildungen im Text

In den folgenden Ausführungen wird zunächst der Versuch gemacht, mit Hilfe literarischer Quellen in zwei Punkten über die grundlegenden Darstellungen von Cumont hinauszukommen, nämlich (I) die Bezeichnung eines Mystengrades richtigzustellen und (II) das Vorkommen einer Katabasis in den Mithrasmysterien als wahrscheinlich zu erweisen. Daran schließt sich (III) ein Beitrag zu der Deutung eines der neuesten und wichtigsten Steinzeugnisse für die Mithrasreligion, der Rückseite des Dieburger Altarbildes.

I.

Eine vollständige Aufzählung aller Grade der Mithrasmysterien haben wir nur an einer Stelle, in einem Brief des Kirchenvaters Hieronymus (ep. 107): er nennt dort der Reihe nach corax gryphus miles leo Perses heliodromus pater. Die Handschriften geben die Lesarten gryphus oder nymphus. Cumont schlägt vor, cryphius zu lesen im Hinblick auf die gleich zu nennenden Inschriften und weil die Bezeichnung *κρυφιομύστης* und *κρυφιόμυστος* bei Kirchenschriftstellern ziemlich häufig sei, besonders bei Dionysius Areopagita. Die Bezeichnung *κρύφιος* oder cryphius erklärt Cumont[1] (I 316): „Wenn man Rabe (corax) gewesen war, rückte man zum Rang des occulte (*κρύφιος*) vor. Die Angehörigen dieser Klasse blieben, durch irgendeinen Schleier verhüllt, wahrscheinlich für die übrigen Teilnehmer unsichtbar; wenn sie gezeigt wurden (ostendere), bildete das einen feierlichen Akt.“ Für dieses ostendere beruft sich Cumont zum zweitenmal auf die Inschriften.

Nun ist an Inschriften, in denen die einzelnen Grade benannt werden, im allgemeinen kein Mangel; der Name des zweiten Grades findet sich aber leider nur auf zwei stadtrömischen Steinen: CIL. VI 751 a aus dem Jahr 358, also aus der Zeit, in der der Mithraskult eine kleine Nachblüte erlebte, um dann endgültig aus Europa zu verschwinden, berichtet: consulibus supra scriptis ostenderunt cryfios VIII kalendas Maias feliciter. Und VI 753 aus dem Jahr 362 schreibt: consulibus supra scriptis tradiderunt chryfios VI Id. apriles feliciter. Zu der ersten Inschrift bemerkt Cumont: il faut peut-être lire au lieu de cryphios: gry-

[1] Mit Cumont ist, wenn nichts hinzugesetzt wird, immer gemeint: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. I, 1899; II, 1896.

14*

phios: le grade du griffon. Hier denkt er also vorübergehend an die Ableitung der Bezeichnung von γρύψ, γρυπός, Greif oder von dem seit Platon und Xenophon dafür auch gebräuchlichen γρυπός. Aber er gibt diesen Gedanken auch bald wieder auf und hat ihn seitdem nie wieder aufgegriffen. Und doch, glaube ich, war er hier wohl auf der richtigen Spur. Der Name des Grades ist mit γρυπός zusammenzubringen. Geheim (κρύφιος) war ja schließlich der ganze Kult; und in diesem allgemeinen Sinne (arcanus, arcana docens, arcana doctus) werden die von Cumont angeführten κρυφιομύστης und κρυφιόμυστος auch bei den Kirchenvätern gebraucht, übrigens nie im Zusammenhang mit dem Mithraskult; um Beispiele zu nennen: Dionysius Areop. schreibt (Theol. myst. c. I): τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον: das Dunkel des geheimnisvollen Schweigens. Gregor v. Nazianz (Acta SS. Maii t. 2, p. 767, 33): πάσης τῆς κρυφιομύστου θεηγορίας δοχεῖον, Sammelbecken aller geheimnisvollen Offenbarung. Gregentius Disputatio cum Judaeo p. 244: τῶν Χριστιανῶν βάπτισμα κρυφιομύστως ὁ θεὸς διὰ τοῦ προφήτου ἠνίξατο, die christliche Taufe hat Gott in hochgeheimnisvoller Form durch den Propheten angedeutet. — Dazu kommt, daß der Name eines Tieres auch durch die Benennung von zwei anderen Graden, des corax und leo, nahegelegt wird. Wenn die Mysten zusammenkommen, sagt Augustinus (quaest. veteris et novi testamenti; Migne L. 34, 2214 ff.), alii sicut aves alas percutiunt vocem coracis imitantes; alii vero leonum more fremunt; usw. Und die berühmte Abschiedsmahlszene aus Konjica in Serbien[1] zeigt auch unter den vermummten Dienern neben einem Löwen einen mit einem Raubvogelkopf; freilich werden den die Gegner meiner Anschauung für den corax reklamieren (doch spricht der stark gekrümmte Schnabel mehr für einen Raubvogel). So werde ich wohl weiter ausholen müssen, um dem orientalischen Fabeltier einen Platz im Mithrasmysterium zu sichern. Da ist zunächst zu sagen, daß die phantastische Gestalt des Greifs, zusammengesetzt aus Löwe, Vogel, Schlange, im ganzen Orient und darüber hinaus in der darstellenden Kunst ungeheuer verbreitet war. (Ich folge hier der Darstellung Furtwänglers im Myth. Lex. I 1742 ff.) Schon mindestens 1600 wanderte der Greif — ich unterscheide hier nicht zwischen den drei Spielarten, die je nach dem Vorherrschen der körperlichen Merkmale als Löwengreif oder Schlangengreif oder Vogelgreif unterschieden werden — aus dem Osten über Syrien nach Ägypten ein und von hier in die kretisch-mykenische Kunst. Seine Heimat scheint das alte Babylonien gewesen zu sein. Der Übergang des Greifs von Babylonien nach Assyrien und — etwa um 500 herum — nach Persien ist mit Sicherheit nachzuweisen. Nach Rostowzew (The animal style in

[1] Abgebildet C. Patsch, Wiss. Mitt. aus Bosnien und der Hercegovina VI (1899) Tf. XII; H. Haas, Bilderatlas z. Rel.gesch., 15. Lfg., Tf. 46.

South Russia and China. Princeton 1929, S. 74) wanderte die Greifengestalt aus Persien in das Skythenland im 5. und 4. Jahrh. ein und verbreitete sich von da sehr dicht und sehr weit über Mittel- und Ostrußland. In der skythischen Kunst spielt nach Alföldi (Gnomon 1933, 567) der Greif eine überragende Rolle. „Und zwar scheint es so, als ob jonische Künstler adlerköpfige Vierfüßler der ältesten skythischen Periode am Pontus in Greife umgeprägt hätten. Der griechischen Kunst war der Greif nicht als ein mythisches Wesen, sondern als ein Kunsttypus der orientalisierenden Mode der archaischen Kunst etwa seit dem 7. Jahrh. überliefert; er bleibt beim Griechen immer der Bewohner des entferntesten Nordostens.“ In der Literatur der Griechen erscheint der Greif unseres Wissens zum erstenmal bei Aristeas von Prokonnesos, der die Geschichte von dem Kampf zwischen Arimaspen und goldhütenden Greifen erzählt; die Geschichte, die dann über Herodot ihren Weg durch die Weltliteratur angetreten hat. Für die von mir gesuchte Verbindung zwischen dem Greif und dem Mithrasmysterium ist es wichtig, daß der Schlangengreif schon zur Zeit des Hammurapi in Babylonien Tier des Sonnengottes Šamaš war, bekanntlich des ersten Sonnengottes, mit dem Mithras auf seiner Wanderung von Iran nach dem ägäischen Meer identifiziert wurde. Und im Babylonischen ist ja auch die dem indogermanischen Perser ganz ungeläufige Kultform der Mysterien entstanden. Ebenfalls aus Babylonien stammen die ersten Kunstwerke, die den Greif als Zugtier vor einem Götterwagen zeigen.

Nachdem vorhin gesagt wurde, daß die Greifenfigur in Persien aus Babylonien stammt, kann hier die Frage auftauchen, ob die Perser den Greif allein, also ohne Zusammenhang mit dem Mithraskult, bekommen haben, oder ob sie ihn erst in Verbindung mit dem Šamaš-Mithras kennen lernten. Für Persien ist das wohl vorerst nicht zu entscheiden; für Griechenland kann man jedenfalls die entsprechende Frage ohne weiteres beantworten. In Griechenland kam der Greif allein an, und der Gott, den er in Asien zu begleiten oder zu tragen oder zu ziehen pflegte, überschritt die Grenze des griechischen Volkstums nicht. Und doch ist auch die griechische Mythologie und Kunstübung offenbar nicht ganz unberührt von dieser Verbindung geblieben. Die Vorstellung, daß der Greif nahe dem Sonnenaufgang wohne, deutet Aischylos im Prometheus 803 ff. an: *ὀξυστόμους γὰρ Ζηνὸς ἀκραγεῖς κύνας | γρῦπας φύλαξαι κτλ. τούτοις σὺ μὴ πέλαζε. τηλουρὸν δὲ γῆν | ἥξεις κελαινὸν φῦλον, οἳ πρὸς ἡλίου | ναίουσι πηγαῖς.* Ähnlich erklärt bei Lukian am Schluß des 15. Meergöttergesprächs Notos, er habe seine Augen an Greifen, Elefanten und schwarzen Menschen geweidet; auch hier sind die Vögel im Gebiet der Aithiopen, also des Sonnenaufgangs, vorgestellt. Seltsamer ist die Darstellung bei Epiphanios (Mustoxydes *συλλ. ἀνεκδοτ.*

ἐλλ. 2, 13). Nach ihm wohnen die Greife am Okeanos in einer Bucht, wo die Sonne aufgeht; *καὶ ὅταν ἀνατέλλῃ ὁ ἥλιος καὶ ῥαντίζῃ τὸν κόσμον ταῖς ἀκτῖσιν, ἀπολύει τὰς πτέρυγας αὐτοῦ, δέχεται τὰς ἀκτῖνας τοῦ ἡλίου καὶ ἕτερος συμπορεύεται αὐτῷ ἕως δυσμῶν .... Ἑρμηνεία· ὁμοίως καὶ τῇ θεότητι δύο γρύπες παρίστανται τοῦτ' ἔστι Μιχαὴλ ὁ ἀρχιστράτηγος καὶ Γαβριὴλ καὶ δέχονται τὸν τοῦ θεοῦ θυμὸν ἵνα μὴ τοῖς πᾶσιν εἴπῃ· οὐκ οἶδα ὑμᾶς.* Das ist die eine Brechung, in der die Verbindung Mithras (oder vielmehr Šamaš-) -*γρυπός* bei den Griechen erscheint. Die andere ist noch deutlicher. Läßt man einmal die falsche Identifikation Mithras-Šamaš gelten, so ist doch dessen griechische Interpretation Apollo. Und mit Apollo — gewiß nicht mit ihm allein, aber doch mit ihm besonders häufig — ist der Greif in der Kunst verbunden von dem Delischen Apollo-Idol an, das freilich in seiner Zeit ziemlich allein zu stehen scheint. Das Tier, sagt Ziegler aber (RE. VII, 1926), begleitet den Gott auf allen Wegen, zum Kampf wie zum Spiel im Kreis der Musen, es dient ihm als Reittier und zieht seinen Wagen, trägt seine Leier und sitzt auf seinem Dreifuß, und oft, wenn der Gott selbst nicht anwesend ist, wird durch Verbindung des Greifs mit seinen Attributen auf ihn verwiesen; zwei Greife, wappenhaft um eine Leier oder einen Dreifuß gruppiert, sind ein häufiges Ornament. Auch in der griechischen und römischen Literatur erscheinen die dem Helios heiligen Greife bei Philostratus vita Apollonii (III 48), bei Claudian (de VI. cons. Hon. 30, hier die accus.-Form grypha), Apollinaris Sidonius (ep. VIII 9, 5; carm. II 307); nach Servius (zu Verg. Ecl. V 66) bezeichnet der Greif (im Gegensatz zu Lyra und Pfeilen) Apollos Wirken auf Erden.

Damit glaube ich gezeigt zu haben, daß der Greif, der aus dem Ursprungsland der Mithrasmysterien stammt, in vielfacher und inniger Beziehung zum Kult des Mithras und des Sonnengottes steht. Vielleicht ist noch eine Bemerkung zu der Orthographie der Inschriften nötig, obwohl der Weg von dem zweifellos unrichtigen chryfios zu gryphios auch nicht weiter ist als zu dem Cumontschen cryphios. Wir haben hier an zwei Stellen eine Aspiration. Die zweite ist längst erklärt. Aus dem, wie gesagt, seit Platon und Xenophon gebräuchlichen *γρυπός* wurde im Anschluß an *γρῖφος* (das als Name für das andere Fabeltier, die Sphinx, viel gebraucht war) *γρυφός*. Für die Aspiration am Anfang möchte ich nicht die etwas angefochtene Verbindung des Stammes *γρυπ* mit semit. kerub-Cherubim heranziehen, sondern sie eher als eine im Volksmund übliche Ausspracheverschlechterung bezeichnen. Schon Nigidius bemerkt bei Gellius XIII 6, 3: rusticus fit sermo, si adspires perperam, und Catull verspottet (c. 84) den Arrius, der chommoda dicebat si quando commoda vellet dicere. So bleibt, glaube ich, von allen Schwierigkeiten, die der Annahme der Bezeichnung *γρυφός* oder *γρύφιος*

entgegenstanden, nur mehr eine bestehen, die nicht zu beseitigen ist. Ostendere, das zweifellos zu *κρύφιος* besser paßt als zu *γρύφιος*, kommt tatsächlich nur dies eine Mal vor. Wenn das Fest des Überganges in einen neuen Grad gefeiert wurde, ist die Wendung meistens mit tradere gebildet; also hierocoracia tradere (die Abzeichen des corax-Grades überreichen), und ebenso leontica tradere, Persica tradere, heliaca tradere, patricia tradere. Alles das kommt auf Inschriften ziemlich häufig vor; auch von unsern beiden Inschriften bietet ja auch die eine cryfios tradere, und nur die zuerst genannte hat das *ἅπαξ λεγόμενον* cryfios ostendere.

II.

Bei den literarischen Quellen der Mithrasreligion haben wir es meistens mit Kirchenvätern zu tun, die sich über Nachäffung christlicher Bräuche durch die Mithrasgläubigen beklagen oder gegen törichte und unsittliche Handlungen und Lehren in den Mithrasmysterien zu Felde ziehen. Daß dabei Übertreibungen und Irrtümer unterlaufen, ist begreiflich, ihren Umfang zu bestimmen recht schwierig. Von vornherein ist diesem Verdacht ein Heide, wie Porphyrios, weniger ausgesetzt; und ich möchte darum der Nachricht, die zunächst nur bei ihm überliefert zu sein scheint, Glauben beimessen, daß es nämlich im Mithrasmysterium eine Darstellung einer Höllen- und Himmelfahrt gegeben habe. Porphyrius schreibt in de antro nympharum (6 N.), nachdem er schon vorher von der kultischen Verwendung von Höhlen gehandelt hat: *οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην, ἐπονομάσαντες σπήλαιον ⟨τὸν⟩ τόπον.* Mit Hilfe dieser isolierten Nachricht können wir einen Irrtum berichtigen, der Cumont in der Interpretation einer Stelle aus Gregor von Nazianz unterlaufen ist, und aus letzterem eine weitere Stütze für die Meldung des Porphyrios gewinnen. Gregor von Nazianz hatte in seinem Wirkungskreis wohl besonders reiche Gelegenheit, Nachrichten über die Mithrasreligion zu sammeln; wir wissen aus vielen Quellen, daß in Kappadokien der Mithrasglaube eine ungewöhnlich zahlreiche und treue Anhängerschaft hatte. Er kann dann auch über eine ganze Reihe von Prüfungen berichten, denen die Mysten sich unterziehen mußten, wenn sie einen höheren Grad erreichen wollten. *Οἱ τελούμενοι τῷ Μίθρῃ*, schreibt er einmal (Migne G. 36, 1072), *κατὰ βαθμόν τινα ἐτελοῦντο κολάσεων* (*βαθμὸς κολάσεων* also wohl: Stufenleiter, Reihenfolge)· *πρότερον δὲ τὰς ἐλαφροτάτας κολάσεις παρελάμβανον καὶ εἶθ' οὕτως τὰς δραστικωτέρας· οἷον πρότερον ἐλίμωττον αὐτοὺς τοὺς τελουμένους ἐπὶ πεντήκοντα ἡμέρας, εἰ τύχοι· εἶτα εἰ ἤγαγε καρτερῶς, ἐποίουν αὐτὸν πάλιν ξεσθῆναι ἐπὶ δύο ἡμέρας· εἶτα πάλιν εἰς χιόνα ποιῆσαι εἴκοσιν ἡμέρας· καὶ οὕτως ἁπλῶς τὰς κολάσεις ἐπὶ τὸ μεῖζον κατὰ μικρὸν αὔξοντες· εἰ ὁ τελούμενος*

καρτερῶν ἐφαίνετο, τότε λοιπὸν αὐτὸν ἐτέλουν τὰ τελεώτατα. Der Schluß: sie steigerten (*αὔξοντες*) die Martern allmählich auf einen immer höheren Grad, bestätigt also die Deutung von *βαθμός* am Anfang als Stufenleiter. Die gleiche Nachricht kehrt mit geringfügigen Änderungen an einer anderen Stelle bei Gregor wieder (Migne G. 36, 1009): *λέγονται δὲ ὀγδοήκοντα εἶναι κολάσεις, ἃς κατὰ βαθμὸν δεῖ τὸν τελεσθησόμενον παρελθεῖν* (die der Einzuweihende nach einer gewissen Stufenleiter durchmachen mußte). *οἷον· πρῶτον διανήξασθαι ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ὕδωρ πολύ· εἶτα εἰς πῦρ ἐμβάλλειν ἑαυτόν· εἶτα ἐν ἐρήμῳ διαιτηθῆναι καὶ ἀσιτῆσαι, καὶ ἄλλα τινὰ ἄχρ ς οὗ, ὡς εἴπομεν, τὰς ὀγδοήκοντα κολάσεις παρέλθοι· καὶ τότε λοιπὸν ἐμύουν αὐτὸν τὰ τελεώτερα, ἐὰν ζήσῃ.* Und nun komme ich zu der dritten Stelle, deren Deutung durch Cumont ich anfechten möchte (Migne G. 36, 989): *Ὁ τοίνυν Μίθρης νομίζεται παρὰ Πέρσαις εἶναι ὁ ἥλιος καὶ θυσιάζουσιν αὐτῷ καὶ τελοῦσι τινὰς τελετὰς εἰς αὐτόν· Οὐ δύναται οὖν τις εἰς αὐτὸν τελεσθῆναι, εἰ μὴ πρότερον διὰ τῶν βαθμῶν τῶν κολάσεων παρέλθοι· βαθμοὶ δέ εἰσι τῶν κολάσεων, ἔχοντες δὲ ὑπόβασιν καὶ ἀνάβασιν· Κολάζονται γὰρ πρῶτον τὰς ἐλαφροτέρας, εἶτα τὰς δραστικωτέρας· καὶ εἶθ' οὕτω μετὰ τὸ παρελθεῖν διὰ πασῶν τῶν κολάσεων τότε τελεῖται ὁ τελούμενος· Αἱ δὲ κολάσεις εἰσὶ τὸ διὰ πυρὸς παρελθεῖν, τὸ διὰ κρύους, διὰ πείνης καὶ δίψης, διὰ ὁδοιπορίας πολλῆς καὶ ἁπλῶς διὰ πασῶν τῶν τοιούτων.* Dieses *βαθμοὶ ἔχοντες ὑπόβασιν καὶ ἀνάβασιν* übersetzt nun Cumont (I 321, 7): que ces épreuves étaient ordonnées suivant une *gradation ascendante et descendante.* Diese Deutung wird aber schon durch die Übereinstimmung der drei Stellen vereitelt, in denen wohl von einer stufenweisen Steigerung der Prüfungen, nirgends aber von einem Nachlassen der Schwierigkeiten berichtet wird. Ferner kann *ὑποβαίνειν* und *ἀναβαίνειν* an sich kaum Steigerung und Nachlaß bedeuten. Wenn ich mich aber nach einer anderen Erklärung der Stelle umsehe, so kann ich nur in Erinnerung an Porphyrios übersetzen: Abgestufte Prüfungen, die auch einen *descensus*[1] und *ascensus* enthielten; mag man nun bei *ἀνάβασις* *ascensus* nur an eine Rückkehr der Seele aus der Unterwelt (mit Porphyrius) oder an eine Himmelfahrt denken. Ich füge zu Porphyrios und Gregor von Nazianz aber noch eine dritte Quelle, freilich so trüb, daß sie nur n e b e n diesen beiden etwas Bedeutung bekommen kann. Es ist Lukian; am Anfang seiner Nekyomanteia kommt Menippos mit Hut, Leier und Löwenhaut aus der Unterwelt zurück. Er ist zu diesem Descensus durch eine Menge religiöser Zweifel veranlaßt worden. „Einmal", erzählt er c. 6, „da ich um aller dieser Dinge willen eine ganze Nacht schlaflos zubrachte, geriet ich auf den Einfall, eine Reise nach Babylon zu unternehmen und bei irgendeinem Magus, einem von den Nachfolgern

[1] Beispiele für *ὑπόβασις* = descensus bietet Stephanus.

und Schülern des großen Zoroaster, Hilfe zu suchen; denn ich hatte gehört, sie besäßen das Geheimnis, durch gewisse Zauberformeln und Mysterien die Pforte der Unterwelt zu öffnen und wen sie wollten, sicher und wohlbehalten hinunter- (κατάγειν) und wieder heraufzuführen (ἀναπέμπειν). Ich konnte also, dachte ich, nichts Besseres tun, als einen dieser wackeren Leute dazu zu vermögen, daß er mir zu einer solchen Höllenfahrt (κατάβασις) behilflich wäre. — Ich sprang sogleich auf und lief was ich konnte geradeswegs auf Babylon zu, und sobald ich angelangt war, suchte ich einen gewissen Chaldäer namens Mithrobarzanes auf. Ich fand einen Mann, dem sein eisgraues Haar und langer Bart ein ungemein ehrwürdiges Ansehen gaben; aber wiewohl ich ihm freistellte, so viel zu fordern als er wollte, so brauchte es doch langes und inständiges Bitten, bis er sich überreden ließ, mein Wegweiser zu sein." — Wenn wir hier einen Augenblick haltmachen, können wir bereits feststellen, daß einige Einzelheiten — Babylonien, Magier, und besonders der Name des Führers[1] — den Gedanken nahelegen, hier werde ein mithraischer Brauch karikiert. Es kommt aber noch deutlicher. Mithrobarzanes unterwirft den Menippus allerhand Prüfungen, z. B. Bad im Euphrat vor Sonnenaufgang, lange Gebete an die aufgehende Sonne, 30 tägiges Fasten bei gleichzeitigem Übernachten unter freiem Himmel. Dann führt er ihn in die Unterwelt hinunter in einer στολῇ τὰ πολλὰ ἐοικυῖα τῇ Μηδικῇ, wo Menippus Zeuge einer Sitzung des unterirdischen Totengerichts ist, viel sonstiges Phantastisches sieht und endlich durch die Höhle des Trophonios wieder in die Oberwelt zurückkehrt. Bei dieser Schilderung ist natürlich sehr viel auf Rechnung der Karikatur zu setzen; aber es bleibt doch wohl noch ein kleiner Kern der Erzählung, den ich als eine, wie schon gesagt, nicht bedeutende, aber ganz willkommene Stütze für das aus Porphyrios und Gregor von Nazianz Erschlossene betrachten möchte.[2]

---

[1] Der zweite Teil des Namens Mithrobarzanes weist wohl den gleichen Stamm auf wie die bisher unerklärte Epiklesis des Mithras „Nabarze".

[2] Lukian spielt auch sonst auf Mysterienmotive an, und der Gedanke, daß er damit vor allem die Mithrasmysterien meint, ist nicht neu. Im Ikaromenippos erzählt Menippos, wie er, der Welt überdrüssig, zu Philosophen in die Lehre geht und dann mit je einem Adler- und einem Geierflügel ausgerüstet den Flug in den Himmel unternimmt (c. 10). Seltsame Zutaten sind dabei die Schilderungen, wie er (c. 14 f.) die Scharfsichtigkeit eines Adlers erwirbt und unempfindlich gegen das grelle Licht wird. Auch Helm (Lucian und Menipp 104 ff.; s. a. S. 23. 61) hat darin die Parodie eines mithraischen Ascensusmotivs vermutet. Man beachte dabei: 1. die beiden Dialoge (Nekyom. u. Ikarom.) stellen Überarbeitungen menippeischer Satiren dar (Helm 61. 106 f.; Schmid-Stählin II 2[6] 724 A. 3); also geht die Verspottung der Mithrasmysterien bereits in die Zeit des Hellenismus zurück; 2. auch hier spielt der Raubvogel eine große Rolle (Icarom. c. 2: εἴ γε πρὸς τοῖς ἄλλοις ἐλελήθεις ἡμᾶς ἱέραξ τις ἤ

Nun hat die isolierte Stellung der Porphyriosnachricht und die Autorität Cumonts in der Deutung der Gregoriosstelle die Folge gehabt, daß in den Werken über die Mithrasmysterien nirgend eines Descensus gedacht wird. Josef Kroll (Gott und Hölle, 1932, S. 521) glaubt, bei Claudianus Kenntnis des Descensustyps nachweisen zu können und interpretiert eine Stelle bei ihm in diesem Sinn. Er hat wohl mit dem ersten Nachweis recht; aber die Interpretation dürfte Zweifeln begegnen. Ich möchte beim dritten Problem auf die Stelle zurückkommen und auf der einen Seite über Kroll hinaus beweisen, daß Claudian Kenntnis der Mithrasreligion hatte, andererseits die Stelle als nicht gerade für das Descensusmotiv beweiskräftig hinstellen.

Vorher aber noch eine kleine Anmerkung zu der Höllenfahrt im Mithrasmysterium. Vielleicht fällt von hier aus noch etwas Licht auf eine uns längst bekannte Einzelheit. Mithras wird auf sehr vielen Kultbildern von zwei Genien begleitet, dem Cautes und Cautopates. Der eine hat die Fackel erhoben, der andere zu Boden gesenkt. Diese Genien hat man bisher schon und jedenfalls mit Recht als symbolische Wiederholungen des Mithras gedeutet. Sie stellen im Tageslauf das auf- und untergehende Licht im Gegensatz zu dem in der Mitte des Bildes durch Mithras verkörperten Mittagslicht dar, im Laufe des Jahres die Erweiterung und Verkleinerung des Bogens, den die Sonne und ihr voran das Licht am Himmel beschreibt. So wird Mithras mit seinen beiden Wiederholungen zum *Μίθρας τριπλάσιος*. Nun ist, wie Jos. Kroll (S. 86) nachweist, bei Descensus- und Ascensus-Schilderungen eine Zweizahl von Begleitern oder Zeugen häufig zu beobachten: z. B. Eleazar und Jesus bei der Entrückung des Moses (Jos. antiqu. IV 8, 48); Moses und Elias bei Christi Verklärung (Mark. 9, 4, Matth. 17, 3, Luk. 9, 30); die beiden Jünger von Emmaus; die zwei Zeugen in der Johannesapokalypse 11, 3. Bei letzteren dachte schon Boll (Aus der Offenbarung Johannis 1914, S. 98), der den mithraischen Descensus nicht kennt, an Cautes und Cautopates. Wenn wir nun den Descensus für die Mithrasmysterien voraussetzen dürfen, wird die Symbolik der beiden Genien, deren Namen wir leider immer noch nicht deuten können, wohl noch um eine wertvolle Beziehung reicher. Sie sind die typischen zwei Zeugen der Höllenfahrt, die der Gott und nach ihm die Seele jedes Menschen mitmacht. Sie sind aber auch — und dabei gedenken wir noch einmal der zitierten Epiphaniosstelle — die beiden Zeugen des Ascensus ihres Gottes zur Mittagshöhe des Lichtes, dargestellt in Greifengestalt und nach Epiphanios in seiner Deutung den Erzengeln Michael und Gabriel zu vergleichen.

κολοιὸς ἐξ ἀνθρώπου γενόμενος). Für den Hinweis auf den Icarom. bin ich Prof. Weinreich zu Dank verpflichtet.

III.

Mitten in die mithraische Eschatologie hinein führt uns die Rückseite des Dieburger Altarbildes (Abb. 1). Das Bild wurde 1926 ausgegraben und zuerst von Friedr. Behn, den namhafte Forscher, auch Cumont, unterstützten, veröffentlicht.[1] Ich gebe zunächst dessen Deutung: Unten in der Mitte ist Caelus der Himmelsgott, rechts Tellus,



Abb. 1.

links Okeanos. Also drei Elemente: Himmel, Erde, Wasser; das vierte, das Feuer, findet ohnehin im Mittelstück genügend Ausdruck. Der thronende Gott in der Mitte ist Helios, der Jüngling vor ihm Phaethon. Die Frau rechts von Helios könnte vielleicht Klymene, Phaethons Mutter sein, doch macht, wie Behn sich vorsichtig ausdrückt, die starke Enthüllung diese Deutung schwer, wenn nicht unmöglich. Dann würde auch diese Frau zu denen in den Interkolumnien des Tempels gehören, die die Horen darstellen, doch genügten auch drei Horen; denn für die Annahme von drei statt vier Jahreszeiten bei den Germanen läßt sich aus Tacitus (Germ. 26) das Zeugnis erbringen: hiems et ver et aestas in-

[1] Fr. Behn, Das Mithrasheiligtum in Dieburg. 1928.

tellectum ac vocabula habent; autumni perinde nomen ac bona ignorantur. Die vier rosseführenden Jünglinge sind die Windgötter; ihre Köpfe kehren in den vier Ecken des Bildes wieder. Endlich bringt bereits Behn einen Hinweis auf Dion Chrysostomos, der in seiner 36. Rede eine eschatologische Legende erzählt, die man bisher für eine Darstellung der stoïschen Lehre vom Weltuntergang, von der ἐκπύρωσις gehalten hatte, und schließt (S. 21 u.): Durch das Dieburger Relief ist Dion gerechtfertigt: nicht er hat die stoische Lehre von der ἐκπύρωσις erst der mazdäischen Religion zugeschrieben, sondern fand sie in ihr vor. Schon Dion zieht die Parallele zu der Phaethonsage. Auf dem Dieburger Kultbild ist Mithras also nicht der thronende Sonnengott, dessen Kopf der Schlag der bilderstürmenden Christen zu unrecht traf, sondern Phaethon, wenn ihm auch das Attribut der persischen Mütze fehlt, und Helios ist vielmehr Ahura-Mazda. Die Gleichsetzung des Mithras-Phaethon hat auch Nonnus Dionysiaka (XXI 249): Ἀσσύριος Φαέθων ἐνὶ Περσίδι (ä. XL 400). Soweit Behn. Bevor wir die Erörterung, die sich an das Bild knüpfte, weiter verfolgen, wollen wir uns die Stelle aus Dion näher ansehen. Sie beginnt (36, 30): ἕτερος δὲ μῦθος ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς ὑπὸ μάγων ἀνδρῶν ᾄδεται θαυμαζόμενος, οἳ τὸν θεὸν τοῦτον ὑμνοῦσιν ὡς τέλειόν τε καὶ πρῶτον ἡνίοχον τοῦ τελειοτάτου ἅρματος. Der Inhalt dieses βαρβαρικὸν ᾆσμα, wie es Dion (§ 43) nennt, ist dann folgender: das äußerste Pferd des Viergespanns, das den größten Weg machen muß, ist geflügelt, seine Farbe leuchtet vom reinsten Feuer. Es verkörpert das Element des Feuers und ist dem Zeus heilig. Ihm zunächst läuft ein etwas geringeres Pferd, schwarz und nur in den jeweils von Helios beschienenen Teilen etwas erhellt, der Hera heilig und Verkörperung der Luft. Das dritte sodann, dem Poseidon heilig, stellt das Wasser dar. Das vierte, das nahezu am gleichen Platz bleibt, während die anderen in konzentrischen Kreisen sich bewegen, ist hart und unbeweglich, zeigt keine Spur von Beflügelung, ist der Hestia heilig und vertritt das vierte Element, die Erde. Der Lauf des Viergespanns geht in der Regel friedlich und ungestört weiter. Aber im Lauf der langen Zeit erhitzt der flammende Atem des äußersten Pferdes die übrigen. Darunter leidet besonders das letzte Pferd (die Erde), dessen Mähne und ganze Zier versengt wird. Dieses Ereignis führen die Hellenen, die es einmal erwähnen, auf einen Phaethon zurück, weil sie die Lenkung des Zeus nicht tadeln können, an dem Lauf des Helios aber nichts aussetzen wollen. Eine ähnliche Katastrophe geht dann auch von dem dritten Pferd, dem Element des Wassers, aus, nämlich eine Sintflut; auch hier wird die griechische Sage von Deukalion als dürftig bemängelt.

Eine weitere Änderung der Bewegung des Viergespanns tritt ein, wenn sich alle vier Rosse ändern und gegenseitig die Gestalten ver-

tauschen, bis schließlich alle dem stärkeren unterliegen und in sein Wesen (d. i. also in das Feuer) eingehen. Aber auch diese Bewegung getrauen sie sich mit einem Wagenlenken zu vergleichen und mit einem Fahren, wobei sie aber ein etwas seltsames Bild gebrauchen. Wie wenn ein Zauberkünstler ein Viergespann aus Wachs gebildet hätte und nun von jedem Roß etwas wegnähme und abschabte, und bald dem einen, bald dem andern zulegte, bis er schließlich die Materie aller vier für eines verwendete. Der Sieg fällt dabei notwendigerweise dem Pferd zu, das nach Schnelligkeit, Stärke und sonstiger Güte das erste sei, das wir am Anfang das auserlesene Roß des Zeus nannten. Dieses, durch und durch feurig, verschlingt die anderen, wie wenn sie wirklich wächsern wären, in nicht gar langer Zeit. Wenn die Magier an diesem Punkt der Erzählung angelangt sind, scheuen sie sich, das eigentliche Wesen dieses Tieres zu benennen. Es wird dann nämlich zur Seele des Lenkers und Herrn, vielmehr zur Vernunft selbst und dem, was sie lenkt.

Bevor ich von dieser Dionstelle zum Dieburger Bild zurückkehre, ist noch Cumonts letzter Veröffentlichung[1] zu gedenken. Er ist durch das Bild zu einer neuerlichen Untersuchung der mithraischen Eschatologie angeregt worden. Dabei bespricht er eingangs auch die merkwürdige Erhellung, die die Dionstelle dadurch erfahren habe, und betont die Tatsache, daß, wie die Verquickung der iranischen Weltuntergangsvorstellung mit der Phaethonsage zeige, das griechische Pantheon und die griechische Mythologie doch stark in den Mithraskult eingedrungen sind. Eine sehr beachtliche Bemerkung fällt dabei schon jetzt, der Hinweis, daß Dion eine *ἐκπύρωσις οὐχ ὅλου διαφθειρομένου τοῦ παντός*, bei der das Weltall nicht völlig zugrunde geht, also einen lokalen Brand entsprechend der vom dritten Pferd verursachten Sintflut unterscheidet von einem Weltuntergang durch Feuer, aber ebenfalls unter dem Bild einer Wagenlenkung dargestellt.

Aber Cumont greift dann noch viel weiter aus, prüft die apokalyptische Literatur der Iranier und was darüber in griechischen und römischen Quellen gesprochen wird. Das alles zu referieren ist unmöglich, für unseren Zweck auch ganz unnötig. Die Zusammenfassung kann, unter besonderer Berücksichtigung des für uns Wertvollen, etwa so lauten (S. 93):

Ebenso wie im Mikrokosmos die Wochentage von den 7 Planeten regiert werden, teilt sich das Leben der aus den 4 Elementen zusammengesetzten Welt in 7 Chiliaden, jede von einem Sterngott beherrscht und nach dem Metall benannt, das man zu diesem Stern in Beziehung

[1] Fr. Cumont, La fin du monde selon les mages occidentaux. In: Revue de l'histoire des religions. Tome CIII (1931) 29—96.

setzt. Die Erklärung für die seltsame Tatsache, daß im Makrokosmos der Weltalter die Planeten und damit die Götter in der umgekehrten Reihenfolge regieren, wie im Mikrokosmos der Planetenwoche, gibt Cumont etwas anders, aber auch nicht viel überzeugender als Boll in der RE. Zum Schluß kommt jedenfalls nach schweren Kämpfen das Zeitalter der Sonne, das goldene, herauf. Die Gläubigen werden, um dem Dämon der Finsternis zu entgehen, ihre Altäre auf ein entlegenes Gebirge bringen und von dort den Ahura Mazda um Hilfe anrufen. Der wird ihnen dann eine Emanation der Sonne senden, den Gott, den die Perser Mithras, die Griechen Apollo nennen. Mithras wird als ein neuer Phaethon erscheinen (Lactantius s. u.) auf einer flammenden Quadriga, und die Truppen des Ahriman in den Flammen umkommen lassen. Dann, im goldenen Zeitalter der Gerechtigkeit, werden die Toten auferwachen und zum Gericht kommen. Alle müssen über einen feurigen Strom, der aus den Tiefen kommt. Die Guten kommen unversehrt über ihn, die Schlechten wird sein Feuer, dieses *πῦρ νοερόν* oder *φρόνιμον*, von ihren Schlacken reinigen. Dann schlachtet Mithras zum zweitenmal einen Stier und bereitet aus seinem Mark den Trank der Unsterblichkeit. Aber auch das goldene Zeitalter endet nach 1000 Jahren, der Geist des Bösen reißt sich nochmal von seinen Fesseln los, und erst dem Kampf aller Engel wird seine endliche Vernichtung gelingen. In diesem Kampf geht die Welt durch eine totale *ἐκπύρωσις* unter, aus ihren Trümmern entsteht eine neue, vollkommene unter der Herrschaft des Caelus aeternus oder wie er in der mithraisch-chaldäischen Sprache heißt, des Zrvan akarana, des mithraischen Aion (Lactant. Inst. VII 26).

Von dieser Eschatologie interessiert uns im Vergleich zum Mythos des Dion Chrysostomos vor allem die Erwähnung der doppelten *ἐκπύρωσις*, der ersten, die eine Art reinigenden Feuers, eines *πῦρ νοερόν* oder *φρόνιμον* vorstellt und den einzelnen angeht, der Welt aber nichts schadet, und der zweiten, die den Weltuntergang bringt. Phaethon ist hier nur bei der ersten genannt, die das goldene Zeitalter der Gerechtigkeit einleitet.

Zu dem Dieburger Bild existierte, wie Behn völlig überzeugend nachgewiesen hat, eine Parallele in den Gemälden der domus aurea des Nero (s. Abb. 2), und zwar ist die Verwandtschaft in der Anordnung der Gruppe so nah, daß man annehmen möchte, der Schöpfer des Dieburger Bildes, das kurz vor 200 n. Chr. entstanden sein wird, habe die Malerei im goldenen Haus gekannt oder beide Darstellungen seien auf ein gemeinsames Vorbild, eine Art von kanonischer Formulierung, zurückzuführen. Die interpretatio Romana der Gruppe macht keine Schwierigkeiten, man mag sie sogar geradezu aus Ovid metamorph. II 1 ff. ableiten: Sol (oder Phoebus oder Titan) gibt dem Phaethon auf die Fürbitte

der Klymene für einen Tag das Sonnengespann. Und wer (wie Behn) an der Deutung der entblößten Frau auf Klymene Anstoß nimmt, mag nach Ovid (stabat nuda Aestas et spicea serta gerebat) sich darunter eine Hore vorstellen.



Abb. 2.

Ebenso sicher ist aber, daß die Mithrasgemeinde die Hauptpersonen nur unter anderen Namen kannte. Von Phaethon (= Mithras) war schon oben die Rede; auf die Bedenken, die H. J. Rose (Revue de l'histoire des religions 1932, 98) dagegen erhebt, sei nicht weiter eingegangen, da sie wohl Cumont in der sich daran anschließenden Erwiderung zerstreut hat. Der thronende Gott kann aber im Mithrasglauben nie der Sonnengott gewesen sein. Wenn Mithras auch nach seiner Wanderung durch Babylonien mit dem Sonnengott Šamaš und infolgedessen später mit Apollon, Helios und Sol von den Außenstehenden ständig identifiziert wurde (RE. XV 2134), der Kult stellt ebenso beharrlich den Kampf des Mithras mit dem Sonnengott und die Belehnung des Sonnengottes mit dem Strahlenkranz durch Mithras auf den Kultbildern dar; und so auch auf der Vorderseite des Dieburger Altars. Der Gott aber, der auf der Vorderseite zu einem Lehensmann des Mithras gemacht wird, kann auf der Rückseite nicht die Entscheidung darüber haben, daß Phaethon-Mithras mit dem Sonnengespann zur Vernichtung der Welt ausfährt. Ebensowenig darf man ferner an Ahura Mazda denken; er kommt auf keinem Kultbild des Mithraismus vor. Auch Cumont lehnt in der genannten Abhandlung S. 91 A. 3 diese Deutung ab. Es bleibt also nur der Zrvan akarana übrig, die Verkörperung der unendlichen Zeit. Er steht auch sonst oft als eine das Ganze beherrschende Figur auf Kultbildern, freilich immer in einer betont semitisch-orientalischen Ausgestaltung, ein Mannesleib mit einem Löwenkopf und Flügeln, mit der Weltschlange um den Leib und Bildern des Zodiakus auf Brust und Oberschenkeln, nie in der Gestalt eines griechischen Heros. Wir müßten also annehmen, daß der Mithraismus in seiner Spätzeit zu der Darstellung auch dieses Gottes sich

der Ausdrucksmittel bediente, die die Entwicklung der griechisch-römischen Porträtkunst in so großer Fülle an die Hand gab. Analoga dafür sind ja im Mithraismus vorhanden; ja man kann ruhig diesen Fall noch zugeben und doch noch Bedenken hegen gegen die in diesem Punkt unendlich viel weiter gehende Darstellung, die Fr. Saxl (Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen. Berlin 1931) der Übernahme griechischer Bildtradition durch den Mithraismus widmet, oder gegen die Verallgemeinerung, mit der — im Sinne Saxls — G. Kittel (Die Religionsgeschichte und das Christentum. S. 23) „den orientalischen Kult sich mit dem Firnis griechischer Formen überkleiden" läßt. Für die Deutung der weiblichen Person, die nun einmal wohl nicht anders denn als eine Göttin zu erklären ist, ergeben sich zunächst noch Schwierigkeiten. deren im folgenden noch zu gedenken ist.

Denn es ist nun nicht so, als ob das Bild aus dem goldenen Haus und das Dieburger Altarrelief oder, anders ausgedrückt, die Phaethonsage griechisch-römischer Prägung und die eschatologische Vorstellung des Mithrasglaubens sich als schroffe Gegensätze ohne jeden vermittelnden Übergang gegenüberstünden. Es können jetzt, wie ich glaube, einige Zwischenglieder wenigstens im Umriß festgestellt werden.[1] In einer Sagenversion wird Phaethon als Sohn des Tithonos und der Eos bezeichnet (Apollodor. III 181). Tithonos ist in den griechischen Sagen der schöne Jüngling, in den sich Eos verliebt, den sie dann entführt und zu ihrem Mann macht, dem sie endlich durch Zeus Unsterblichkeit, leider aber nicht ewige Jugend verleihen läßt. Aber dieser Tithonos ist in der griechischen Mythologie nur sehr unsicher verwurzelt. Er ist bald der Bruder, bald der Sohn des troischen Königs Laomedon, an Müttern werden mindestens vier verschiedene genannt; die Geschichte von seiner Verwandlung in eine Zikade wird erst erfunden, als das Zwielicht der Sage bereits dem Tag der Geschichte zu weichen beginnt. All das spricht dafür, daß er erst ein später Zuwanderer in die griechische Sagenwelt ist. Die Etruskologie kennt ihn in verschiedenen Darstellungen als Tinth(u)n und bringt mit ihm die kappadokische Stadt Tinthunia in Zusammenhang. Damit befinden wir uns in einem Zentrum der mithraischen Glaubensbewegung. Im Mythologischen Lexikon heißt es am Schluß des Artikels Tithonos: „Nicht nur bei den alten Erklärern, die Tithonos mit Titan vermengen, sondern auch neuerdings herrscht die Ansicht vor, daß Tithonos eine Lichtgottheit, ein Sonnenheros, das Tagesgestirn ist." Und dieser Gott des Tages (wie vielleicht besser gesagt wird) hat Eos zur Frau, die sich noch bei Homer öfters „von dem Lager des Tithonos erhebt, um den Menschen und den unsterblichen Göttern das Licht zu

[1] Eine eingehende Behandlung dieser — hier zurücktretenden — Frage sollen die Artikel Tithonos und Titan in der RE. bringen.

bringen". Eos heißt nach Hesychios (s. *Τιτώ*) auch Tito, nach Eustathios (ad Dion. Perieg. 248) auch Hemera. Diese Eos-Tito wäre demnach die Frauengestalt neben dem thronenden Gott unseres Reliefs. Über diese beiden Namen zurückzudringen zu einer noch früheren Benennung scheint unmöglich. An die *σύνβωμος ϑεός* des Mithras, die Anaïta, kann kaum gedacht werden.

Von Tithonos führt eine luftige Brücke hinüber zum Titan. Die gleiche Tito, die Hesychios dem Tithonos zur Frau gibt, ist nach Et. M. 760 gleich Titanis, dem Femininum zu Titan; im gleichen Sinn interpretiert Serv. Verg. Georg. III 48: Tithonum pro Sole posuit id est pro Titane. (S. a. M. Mayer Giganten und Titanen S. 79.) Für die den Griechen und Römern gleich geläufige Identifikation des Titan mit Sol brauche ich wohl keine Belege anzufügen. So hätten wir den einen Weg vom mithraischen Aion zum Sol zurückgelegt.

Es gibt noch einen andern, der aber auch nicht neu ist. Die Gleichung Zrvan akarana = Kronos ist immer wieder aufgestellt worden, zuletzt von Pohlenz (RE. VIII 2001). Kronos ist aber der Titan *κατ' ἐξοχήν*. Über seine Verehrung auf Bergeshöhen, seine Identifikation mit Sol brauche ich wiederum nur auf die in der RE. unter Kronos angeführten Stellen zu verweisen. Charakteristisch ist an den beiden Wegen, daß die ursprüngliche Bedeutung „unendliche Zeit", je weiter wir uns vom Zrvan akarana der Mithrasreligion entfernen, umsomehr zurücktritt und der des Lichtes, der Sonne Platz macht.

Zusammenfassend darf vielleicht gesagt werden, daß das Dieburger Relief aus der mithraischen Eschatologie den Augenblick zur Darstellung bringt, in dem der mithraische Aion dem Mithras den Auftrag gibt zur Vernichtung der Welt durch Feuer, d. h. zur zweiten *ἐκπύρωσις*. Für die Aufklärung der Herkunft der Phaethonsage hat unser Relief wohl ausschlaggebende Bedeutung.

Zum Schluß möchte ich noch das Versprechen einlösen, die Claudianusstelle, die m. E. J. Kroll nicht ganz richtig auf einen Deszensus deutet, anders zu interpretieren. Sie steht am Schluß des Gedichts auf das Konsulat Stilichos (II 422) und lautet in freier Wiedergabe, die sich der größeren Unbefangenheit zuliebe an Greßmann (s. u.) anlehnt: Der Sonnengott selbst bereitet Dir ein würdiges Jahr vor, Stilicho. In der Ferne, unzugänglich für Menschen, für Götter kaum erreichbar, befindet sich die Höhle des unendlichen Aion, die ungepflegte Mutter der Jahre, die die Zeiten aus ihrem mächtigen Schoß darreicht und wieder dahin zurückruft. Umgeben ist die Höhle von der Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Am Eingang sitzt die Wächterin, die hochaltrige Physis; an allen Gliedern hängen ihr flatternde Seelen. Ein ehrwürdiger Greis aber schreibt bleibende Gesetze, indem er den Sternen ihre

Bahnen zuteilt, von denen alles Entstehen und Vergehen abhängt; er prüft, was die Planeten der Welt bringen. Da erscheint der Sonnengott an der Schwelle der Höhle; die Physis geht ihm entgegen, und der Greis neigt das weiße Haar vor den stolzen Strahlen. Von selbst macht die geöffnete Eisentür die Pforten weit, daß er bequem eintreten kann; und die Tiefe der Höhle mit den Sesseln und Geheimnissen des Aion wird sichtbar. Hier ruhen die Zeitalter, nach den Metallen geschieden: Erz, Eisen, Silber und ganz im Hintergrund die Schar der Jahre von rotschimmerndem Gold, die nur selten der Erde beschieden sind. Von diesen nimmt der Titan (der Sonnengott) das wertvollste Stück und zeichnet es mit dem Namen Stilichos.

Diese Stelle hat R. Reitzenstein (Das iranische Erlösungsmysterium 1921. 183ff.) interpretiert und aus der ägyptischen Vorstellung (Claudians Heimat war Alexandria) heraus zu erklären versucht, nach der der Aion mit dem Vogel Phönix zusammenfällt. Phönix-Aion verjüngt sich in bestimmten Abständen immer wieder. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß das Bild aus dem persisch-chaldäischen Ideenkreis genommen ist. Der Greis, der vor der Höhle sitzt, kann ebenso gut wie Phönix-Aion der mithraische Aion, der Zrvan akarana sein; die Planetenschar, deren Weg prospicit mundo, ist sogar sicher eher chaldäisch, die Höhle, in der der Aion mit der ewigen Physis haust, erinnert an das Spelaion als die Ur- und Grundform des Mithrasheiligtums. Die vier Zeitalter Erz, Eisen, Silber, Gold kommen n u r in der altpersischen Vorstellung vor; ihre Vermehrung auf sieben erfolgte bei den Chaldäern, um die Zahl der Planeten der Planetenwoche anzugleichen. Endlich sind uns die Zeichen des Tierkreises, die etwas später (460ff.) erwähnt werden, als Schmuck der Zrvanstatuen aus mehreren Mithräen bekannt. Es wird also wohl H. Greßmann in seiner Auseinandersetzung mit Reitzenstein (Zeitschr. f. Kirchengeschichte 1922, 175f.) recht haben, wenn er den Aion des Claudianus mit dem iranischen Zrvan gleichsetzt. (Bedenken bestehen aber gegen seine weitere Behauptung, man könne den hier vorkommenden Sonnengott mit Mithras identifizieren.) Gegen die mithraische Deutung spricht auch nicht die ägyptische Heimat des Claudian; in Ägypten gab es zu seiner Zeit zahlreiche Mithräen oder besser: er hatte wenigstens in seiner Jugend noch zahlreiche Mithräen in seiner Heimat sehen können. Jos. Kroll endlich (S. 521) will, nachdem er bei Claudian auch sonst gute Kenntnis der Deszensusmotive nachgewiesen hat, in der Szene das Bild eines Deszensus sehen. Das wird wohl nach all dem, was eben über die Weltalter und insbesondere über den Anbruch des goldenen Zeitalters gesagt worden ist, keiner umfangreichen Widerlegung mehr bedürfen. Von einem H i n a b steigen ist keine Rede, nur von dem Eintreten in das den typischen Mithräen ähnlich gedachte Spelaion des

Aion. Dort holt der Sonnengott, der Herr des goldenen Zeitalters (nicht Mithras!), aus Huld für Stilicho ein Stück seines Weltalters hervor: mit Stilichos Konsulat soll ein Jahr der goldenen Zeit der Gerechtigkeit vorweggenommen werden.

Claudian kannte demnach wohl die Eschatologie des Mithras; was er aber hier schildert, ist keine Katabasis, sondern der Anbruch eines neuen Weltzeitalters.

Korrekturzusatz. 1. Zu der Gleichung *Τιθωνός = Τιτάν* s. vor allem Eustath. Il. XI 1 (825, 42): *δῆλον δέ, ὅτι μίαν ὑπόνοιαν ἀλληγορικὴν ἔχουσιν ὁ Τιτὰν Ἀπόλλων καὶ ὁ Τιθωνός, ὃς καὶ αὐτὸς ἀλληγορεῖται εἰς ἥλιον.* — 2. Der in griechisch-römischer Porträtmanier aufgefaßte Zrvan akarana = *Κρόνος* ist auch in Dura-Europos gefunden worden: Cumont in Compte-rendu de l'académie des inscriptions et belles lettres 1934, Avril-Juillet S. 97 u., S. 98 (*χρόνος ἀγέραιος*). E. W.

Zusatz: Zu S. 211 sei der Hinweis auf Rostovtzeffs Aufsatz über das Mithraeum in Dura gestattet (Röm. Mitt. 49, 1934). Nach S. 206 kommt der Mystengrad des *νύμφος* bzw. *ἀγαθὸς νύμφος* dort zwölfmal vor und bestätigt damit die Lesarten *nymphus, nimfus, nimplus* bei Hieronymus. Aber über die *cryfii* bzw. *chryfii* der stadtrömischen Inschriften ist damit noch nicht entschieden, und ihnen gilt ja Wüsts Deutungsversuch. O. Weinreich.

TOTENERWECKUNG DURCH ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ

EIN MITTELALTERLICHER LEGENDENTYPUS UND DAS WUNDER DES ELISA

VON *LUDWIG BIELER* IN WIEN

I.

Eine allgemeine Typologie der Wundererzählung nach Aufbau und Motiven liegt noch nicht vor; Günter und Delehaye konnten sie ihres weiter gesteckten Zieles wegen nur flüchtig skizzieren, und die wertvollen Bemerkungen, die O. Weinreich am Ende seiner „Antiken Heilungswunder" (RVV VIII 1) in dem Abschnitt „Zur Typik der Wundererzählungen" bietet, wollen nur als Bausteine aufgefaßt sein. Was wir zunächst fordern müssen, ist die eingehende Darstellung und Erforschung der einzelnen Wundertypen; für das Wunder der Totenerweckung soll sie im folgenden versucht werden.[1] Ich gehe von einem der ältesten Berichte aus, der bekannten Erweckung des Sohnes der Sunamitin durch Elisa (II Reg. 4, 18ff.).

Der Aufbau der Erzählung ist in Kürze folgender:

a) (Exposition, 18—21): Das Kind der Sunamitin, bei der Elisa wohnte, wird krank und stirbt; die Mutter trägt es in Elisas Kammer und legt es auf das Bett des Propheten.

b) (Überleitung, 22—25): Dann erbittet sie sich von ihrem Mann Urlaub, um Elisa zu holen, und macht sich auf den Weg.

c) (1. Hauptteil, 25—28): Sie trifft den Propheten und klagt ihm ihr Leid. Nun folgt

d) eine Retardation (29—31), die Aussendung des Schülers Giezi und sein Mißerfolg.

e) (2. Hauptteil, 32—37): Elisa greift ein; die Vorbereitung, das Gebet des Gottesmannes, der Wunderakt selbst werden ausführlich geschildert; der Knabe gibt ein erstes Lebenszeichen von sich; die Mutter erhält den Sohn zurück und dankt dem Propheten; am Ende heißt es ganz schlicht: „Sie nahm ihren Sohn und ging."

Doch uns geht weniger der Aufbau der Wundererzählung als vielmehr die Struktur der Wunderhandlung an. Um den Typus in seinen Spielarten aufzuzeigen, gebe ich zunächst jeweils in Sperrdruck den

[1] Vgl. auch Weinreichs Aufsatz u. S. 246ff

Text der Septuaginta (nach der Ausgabe von Swete, The Old Testament in Greek I, Cambridge 1901) und füge dann jedem Abschnitt bezeichnende Parallelen und Varianten aus anderen Erweckungsberichten hinzu.

a) Exposition.

(II Reg. 4, 18) καὶ ἡδρύνθη τὸ παιδάριον· καὶ ἐγένετο ἡνίκα ἐξῆλθεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ πρὸς τοὺς θερίζοντας, (19) καὶ εἶπεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ Τὴν κεφαλήν μου, τὴν κεφαλήν μου· καὶ εἶπεν τῷ παιδαρίῳ Ἆρον αὐτὸν πρὸς τὴν μητέρα αὐτοῦ. (20) καὶ ἐκοιμήθη ἐπὶ τῶν γονάτων αὐτῆς ἕως μεσημβρίας, καὶ ἀπέθανεν.

Die Einleitung macht uns naturgemäß mit der Person des Verstorbenen und oft auch mit den näheren Umständen des Todes bekannt: III Reg. 17, 17 καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα καὶ ἠρρώστησεν ὁ υἱὸς τῆς γυναικὸς (der Witwe von Sarepta) . . . καὶ ἦν ἡ ἀρρωστία αὐτοῦ κραταιὰ σφόδρα ἕως οὗ οὐχ ὑπελείφθη ἐν αὐτῷ πνεῦμα. Ev. Luk. 7, 12 ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκὼς μονογενὴς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ, καὶ αὕτη ἦν χήρα; 8, 42 (Jairus bittet Jesus zu kommen), ὅτι θυγάτηρ μονογενὴς ἦν αὐτῷ ἐτῶν δώδεκα καὶ αὕτη ἀπέθνησκεν. Philostr. Apoll. Tyan. IV 45 κόρη ἐν ὥρᾳ γάμου τεθνάναι ἐδόκει. Aug. De civ. Dei XXII 8 (p. 576, 15 ff. D.): *Sanctimonialis quaedam . . ., cum aegritudine laboraret ac desperaretur. . . .* Sulp. Sev. Vita s. Martini (CSEL I) 7, 1 und 2: ein kranker Katechumene stirbt in Abwesenheit des Heiligen ohne Taufe; 8, 1 und 2: ein Sklave in einem vornehmen Haus hat sich erhängt. Als interessante zufällige Parallele für den Ort des Unfalls notiere ich Vita prima s. Samsonis I 12 *Quodam autem die cum irent fratres in mane estivo tempore ad purganda mala gramina de messe, hilider quidam de quodam rubo exsiliit, quendam fratrem momordit in inguine atque ad terram cadens semivivus remansit: Fratres circa illum flentes orantesque* (vita secunda: *et eiulantes*) *non aliud quam moriturum sperabant.*[1] Vita secunda s. Sams. II 15 stirbt einem Manne *filius parvulus, quem iuxta temporalem amorem nimium diligebat.* Ziemlich farblos ist der Parallelbericht zum Wunder des Elisa bei Iosephus Ant. Iud. VIII 325: ἡ δὲ γυνὴ περὶ ἧς πρὸ τούτων εἴπομεν, ἡ τὸν προφήτην διατρέφουσα, τοῦ παιδὸς αὐτῇ καταπεσόντος εἰς νόσον, ὡς καὶ τὴν ψυχὴν ἀφεῖναι καὶ δόξαι νεκρόν, ἀνακλαιομένη καὶ ταῖς τε χερσὶν αὐτὴν αἰκιζομένη καὶ φωνὰς οἵας ὑπηγόρευε τὸ πάθος ἀφιεῖσα . . . Meist sind es jüngere Menschen, das einzige Kind einer Witwe, der besondere Liebling der Eltern, die dem Tod anheimfielen. Je widernatürlicher das Schicksal, umso eher erscheint seine Kompensation, das Wunder, nur als die Wiederherstellung des natürlichen Zustandes, der gottgewollten Ordnung. So hat ein Hagiograph ja auch die Macht der Heiligen über die Tiere gedeutet: es ist die Rückkehr zum Leben im Paradiese; die sündige Menschheit hat diese Macht verloren, im Heiligen ist sie durch göttliche Gnade erneut (ASS Jan. I 818 D).

(21) καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν καὶ ἐκοίμισεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν κλίνην τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπέκλεισεν κατ' αὐτοῦ καὶ ἐξῆλθεν.

III Reg. 17, 19 καὶ ἔλαβεν (Elias) αὐτὸν ἐκ τοῦ κόλπου αὐτῆς καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν εἰς τὸ ὑπερῷον ἐν ᾧ αὐτὸς (nämlich Elias, vgl. Vulg. *ubi ipse manebat*)

[1] Die Heilung von *semineces* und die Erweckung Toter bildet der Form nach einen Typus.

ἐκάθητο ἐκεῖ, καὶ ἐκοίμισεν αὐτὸν ἐπὶ τῆς κλίνης. Vit. sec. s. Sams. II 15 *Cuius corpus exanime mater nimis doloribus fatigata collocavit in lectulum.* Daß der Tote auf ein Lager gebettet wird, ist ganz natürlich; wenn aber die Sunamitin ihr Kind auf das Bett des Gottesmannes legt, so erhofft sie wohl schon davon ein Wunder. Um Gesundheit und Leben wiederzuerlangen, genügt es oft, mit dem Kleid, dem Grab, dem Leichnam oder anderen Reliquien des Heiligen in Berührung zu kommen, vgl. das Wunder im Grabe des Elisa IV Reg. 13, 20 f. Auch das Schließen der Tür, das uns noch beschäftigen wird, deutet darauf. — In dem Parallelbericht bei Iosephus Ant. Iud. VIII 326 trägt erst Elisa selbst den toten Knaben in seine Kammer und bettet ihn auf sein Lager.

b) Überleitung, c) Hauptteil.

(22) καὶ ἐκάλεσεν τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ εἶπεν Ἀπόστειλον δή μοι ἓν τῶν παιδαρίων καὶ μίαν τῶν ὄνων, καὶ δραμοῦμαι ἕως τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ καὶ ἐπιστρέψω. (23) καὶ εἶπεν Τί ὅτι σὺ πορεύῃ παρ' αὐτὸν σήμερον; οὐ νεομηνία οὐδὲ σάββατον· ἡ δὲ εἶπεν Εἰρήνη. (24) καὶ ἐπέσαξεν τὴν ὄνον, καὶ εἶπεν πρὸς τὸ παιδάριον αὐτῆς Ἄγε πορεύου, μὴ ἐπίσχῃς μοι τοῦ ἐπιβῆναι, ὅτι ἐὰν εἴπω σοι (25) Δεῦρο[1], καὶ πορεύσῃ καὶ ἐλεύσῃ πρὸς τὸν ἄνθρωπον τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ὄρος τὸ Καρμήλιον. καὶ ἐγένετο ὡς εἶδεν Ἐλεισαῖε ἐρχομένην αὐτήν, καὶ εἶπεν πρὸς Γιεζεὶ τὸ παιδάριον αὐτοῦ Ἰδοὺ δὴ ἡ Σωμανεῖτις ἐκείνη. (26) νῦν δράμε εἰς ἀπαντὴν αὐτῆς καὶ ἐρεῖς Ἠ εἰρήνη σοι; ἢ εἰρήνη τῷ ἀνδρί σου; ἢ εἰρήνη τῷ παιδαρίῳ; ἡ δὲ εἶπεν Εἰρήνη.

Da das erhoffte Wunder nicht eintrat — so muß man wohl ergänzen —, sucht die Frau den Propheten selbst auf. Natürlich muß ihr Mann davon wissen; doch worum es sich handelt, sagt sie ihm nicht, mag sie ihm nun den Tod des Knaben verheimlichen, um ihn zu schonen, oder um das erhoffte Wunder vor ihm geheim zu halten. Sie sagt auch später (26) Giezi nichts: nur Elisa selbst darf die Wahrheit hören. Der Mann der Sunamitin tritt überhaupt im folgenden nicht mehr hervor. Ganz ähnlich heißt es in dem Wunderbericht Vita sec. s. Sams. II 15 zu Beginn, der verstorbene Knabe sei der Liebling des Vaters gewesen, und doch spielt alles, was folgt, ausschließlich zwischen dem Heiligen und der Mutter: so fest ist der Komplex „Mutter und Kind" in den Totenerweckungen.

Der ganze erste Teil — Reise, Ankunft und Begrüßung — zeigt wenig Typisches, wie überhaupt der Anfang der Wundererzählungen individuell ausgeführt ist; doch aus der Vielfalt der Situationen weiß der Bericht stets in einen typischen Verlauf einzulenken, der gegen Schluß deutlicher hervortritt.

(27) καὶ ἦλθεν πρὸς Ἐλεισαῖε εἰς τὸ ὄρος καὶ ἐπελάβετο τῶν ποδῶν αὐτοῦ· καὶ ἤγγισεν Γιεζεὶ τοῦ ἀπεώσασθαι αὐτήν. καὶ

[1] So glaube ich gegen die Oxforder Ausgabe interpungieren zu müssen: die Frau sagt ihrem Burschen: „Mach dich auf, säume nicht aufzusitzen, wenn ich dir sage: ‚Los!', und du wirst gehen und zu dem Gottesmanne kommen auf den Berg Karmel." Πορεύσῃ und ἐλεύσῃ sind doch sicher parallel gestellt, und die breite Ausdrucksweise καὶ πορεύσῃ καὶ ἐλεύσῃ ist in dieser Literatur durchaus unanstößig; δεῦρο καὶ πορεύσῃ wäre nach ἄγε πορεύου in 24 ungeschickt; πορεύσῃ als selbständiges Glied nimmt nach guter Sitte naiv epischer Erzählung das πορεύου wieder auf.

εἶπεν Ἐλεισαῖε Ἄφες αὐτήν· ὅτι ἡ ψυχὴ αὐτῆς κατώδυνος αὐτῇ, καὶ Κύριος ἀπέκρυψεν ἀπ' ἐμοῦ καὶ σοῦ καὶ οὐκ ἀνήγγειλέν μοι.

Ev. Luk. 8, 41 καὶ ἰδοὺ ἦλθεν ἀνὴρ ᾧ ὄνομα Ἰάειρος . . . καὶ πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας Ἰησοῦ παρεκάλει αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Aug. De civ. Dei XXII 8 (p. 576, 17 D.) *ad eandem (s. Stephani) memoriam tunica eius adlata est.* Vita prima s. Sams. I 12 *tunc aequo animo dixerunt: „nuntiemus hoc seni nostro." Misso itaque quodam, rem, praesente sancto Samsone, magistro narravit.* Der Hilfesuchende und der Nothelfer müssen miteinander in Berührung kommen; meist sucht man den Heiligen auf; doch nicht selten kommt er selbst zufällig an der Unglücksstätte vorbei und hört das Wehgeschrei, oder er begegnet dem Leichenzug (Beispiele folgen unten); er fragt nach dem Unglück, und oft wird erst an dieser Stelle der Bericht vom Tode nachgetragen. Wenn in unserem Fall Giezi die Sunamitin fortdrängen will, so denken wir alle an Ev. Matth. 19, 13 ff. und Parallelen, wo die Jünger Jesu den Kindern den Zutritt zum Meister verwehren. Die Worte Elisas καὶ Κύριος ἀπέκρυψέν ἀπ' ἐμοῦ καὶ σοῦ καὶ οὐκ ἀνήγγειλέν μοι werden verständlich, wenn wir uns erinnern, daß der Helfer meist weiß, warum der Hilfesuchende kommt. Zusammenfassend handelt darüber Reitzenstein, Hell. Myst.[3] 283 ff.; ich nenne nur Apul. Met. XI 22 und Philostr. Apoll. Tyan. III 16 (p. 95, 19), VI 3 (p. 206, 8 ff.), aus der Legende Vita prima s. Samsonis I 3.

(28) ἡ δὲ εἶπεν Μὴ ᾐτησάμην υἱὸν παρὰ τοῦ κυρίου μου; ὅτι οὐκ εἶπα Οὐ πλανήσεις μετ' ἐμοῦ;

Ioseph. Ant. Iud. VIII 325 κατῃτιᾶτο τῆς παρ' αὐτῇ παρουσίας τὸν προφήτην ὡς ἐλέγξαντα τὰς ἁμαρτίας αὐτῆς καὶ διὰ τοῦτο τοῦ παιδὸς τετελευτηκότος. III Reg. 17, 18 καὶ εἶπεν πρὸς Ἠλειού, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ; εἰσῆλθες πρός με τοῦ ἀναμνῆσαι ἀδικίας μου καὶ θανατῶσαι τὸν υἱόν μου; Ev. Luk. 7, 13 καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτὴν καὶ εἶπεν αὐτῇ· μὴ κλαῖε. 8, 52 ἔκλαιον δὲ πάντες καὶ ἐκόπτοντο αὐτήν, ὁ δὲ εἶπεν· μὴ κλαίετε. Philostr. Apoll. Tyan. IV 45 καὶ ὁ νυμφίος ἠκολούθει τῇ κλίνῃ βοῶν ὁπόσα ἐπ' ἀτελεῖ γάμῳ, ξυνωλοφύρετο δὲ καὶ ἡ Ῥώμη. Sulp. Sev. Vita s. Mart. 7, 2: Klagen der Brüder; 8, 1 der am Hause des Lupicinus vorbeigehende Heilige hört Klagegeschrei. Vita prima s. Sams. I 12 *fratres circa illum flentes orantesque* (Vit. sec. *et eiulantes*). Vita sec. s. Sams. II 15 *atque cum heiulatu maximo cucurrit ad virum Dei transeuntem coepitque clamare dicens: S. Sanson, si verus servus Dei es, . . . veni et resuscita filium meum . . .; et si hoc feceris, (sciemus) quia Deus tecum est . . . Alioquin nec tibi nec Deo tuo (credimus).* Klagen der Leidtragenden sind selbstverständlich und fehlen nie; hier aber, wie auch in einigen der angeführten Parallelen, sind sie zu bitteren Vorwürfen gegen die Gottheit und ihren Diener gesteigert.

d) Retardation.

(29) καὶ εἶπεν Ἐλεισαῖε τῷ Γιεζεί· Ζῶσαι τὴν ὀσφύν σου καὶ λάβε τὴν βακτηρίαν μου ἐν τῇ χειρί σου καὶ δεῦρο· ὅτι ἐὰν εὕρῃς ἄνδρα οὐκ εὐλογήσεις αὐτόν, καὶ ἐὰν εὐλογήσῃ σε ἀνὴρ οὐκ ἀποκριθήσῃ αὐτῷ· καὶ ἐπιθήσεις τὴν βακτηρίαν μου ἐπὶ πρόσωπον τοῦ παιδαρίου.

Es folgt die Hilfe des Heiligen; doch der gerade Gang der Handlung wird noch aufgehalten; erst wird der Schüler vorausgeschickt. Ähnlich ist Vita prima s. Sams. I 12: Dem „Alten" (Eltutus) ist die Nachricht vom Unfall des Bruders überbracht; dann heißt es: *flente autem illo, sanctus Samson, Spiritu*

sancto tactus, ita dixit: „Magister iube mihi ire ad eum; pater autem meus compertus et peritus est, et potest liberare hominem de huius doloris nece.“ Dann folgt ein scherzhaft geistliches Gespräch, worin Samson den Meister von seiner Sendung überzeugt; der Bericht schließt mit den Worten: *Magister itaque, hoc audito, stupefactus et admirans, et nihil aliud ausus, „perge“, inquit, „electe Dei“*. Der Bericht ist lehrreich, weil er das gleiche Motiv — Sendung des Schülers an Stelle des Lehrers — zeigt, aber in ganz anderer Verwendung: Samson, der Schüler, der des Meisters Ruhm durch seine Heiligkeit und Wunderkraft einst übertreffen soll, offenbart hier zum ersten Male, was er vermag; dort aber muß der Mißerfolg Giezis dazu dienen, die Wirkung von Elisas Wunder durch den Gegensatz zu heben. — Wunder mit dem Stab eines Heiligen, auch in fremder Hand, sind nicht selten. Aus der Antike führe ich das Wunder an, das Klearchos *τῇ ψυχούλκῳ ῥάβδῳ* wirkte, um Aristoteles die Möglichkeit einer Trennung von Seele und Leib zu beweisen: Proclos in Platonis rem p. II 122, 22 ff. Kroll (vgl. Bernays, Aristoteles über die Wirkung der Tragödie S. 191): *τῇ γὰρ ῥάβδῳ πλήξας τὸν παῖδα* (einen schlafenden Knaben) *τὴν ψυχὴν ἐξείλκυσεν καὶ οἷον ἄγων δι' αὐτῆς πόρρω τοῦ σώματος ἀκίνητον ἐνέδειξε τὸ σῶμα . . . ἐκείνην δὲ μεταξὺ διενεχθεῖσαν τοῦ σώματος ἔγγυθεν αὐτῆς ἀγομένης πάλιν τῆς ῥάβδου μετὰ τὴν εἴσοδον ἀπαγγέλλειν ἕκαστα.*[1] Der Befehl, niemanden zu grüßen noch für einen Gruß zu danken, ist ein magisches Schweigegebot: die Kraft soll auf ihren Träger konzentriert bleiben.

(30) *καὶ εἶπεν ἡ μήτηρ τοῦ παιδαρίου Ζῇ Κύριος καὶ ζῇ ἡ ψυχή σου, εἰ ἐνκαταλείψω σε· καὶ ἀνέστη Ἐλεισαῖε καὶ ἐπορεύθη ὀπίσω αὐτῆς.*

Im Parallelbericht bei Iosephus Ant. Iud. VIII 326 geht Elisa auf die Vorwürfe der Mutter gleich mit ihr, ohne sich erst bitten zu lassen: *ὁ δὲ παρεκελεύετο θαρρεῖν καὶ παραδοῦναι τὸν υἱὸν αὐτῷ· ζῶντα γὰρ αὐτὸν ἀποδώσειν*; ganz ähnlich ist auch III Reg. 17, 19 *καὶ εἶπεν Ἠλειοὺ πρὸς τὴν γυναῖκα Δός μοι τὸν υἱόν σου.*

(31) *καὶ Γιεζεὶ διῆλθεν ἔμπροσθεν αὐτῆς, καὶ ἐπέθηκεν τὴν βακτηρίαν ἐπὶ πρόσωπον τοῦ παιδαρίου, καὶ οὐκ ἦν φωνὴ καὶ οὐκ ἦν ἀκρόασις· καὶ ἀπέστρεψεν εἰς ἀπαντὴν αὐτοῦ καὶ ἀπήγγειλεν αὐτῷ λέγων Οὐκ ἠγέρθη τὸ παιδάριον.*

Der Jünger hat versagt wie Jesu Jünger bei der Heilung des Besessenen Ev. Mark. 9, 17. Viel häufiger ist dieses Motiv im Agon zweier *θεῖοι ἄνθρωποι*: das Versagen des falschen Gottesmannes ist ein mittelbares Zeugnis für den echten, z. B. im Wettstreit zwischen Petrus und dem Zauberer Simon (Actus Petri c. Sim. c. 25 f.).

e) 2. Hauptteil.

(32) *καὶ εἰσῆλθεν Ἐλεισαῖε εἰς τὸν οἶκον, καὶ ἰδοὺ τὸ παιδάριον τεθνηκώς, κεκοιμισμένον ἐπὶ τὴν κλίνην αὐτοῦ.*

Ev. Luk. 8, 49 *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχεταί τις παρὰ τοῦ ἀρχισυναγώγου λέγων ὅτι τέθνηκεν ἡ θυγάτηρ σου, μηκέτι σκύλλε τὸν διδάσκαλον.* (50) *ὁ δὲ Ἰησοῦς*

---

[1] Auch an den Stab des Hermes sei erinnert; Vergil Aen. IV 242 f. sagt geradezu *hac (virga) animas ille evocat Orco pallentis, alias sub Tartara tristia mittit.* Vgl. F. J. M. de Waele, The magic staff or rod in Graeco-Italian Antiquity, Haag 1927.

ἀκούσας ἀπεκρίθη αὐτῷ· μόνον πίστευσον, καὶ σωθήσεται. Aug. De civ. Dei XXII 8 (p. 576, 17 f.) *quae antequam revocaretur, illa defuncta est.* Vita prima s. Sams. I 12 *Pergens itaque sanctus Samson et currens invenit fratrem extremum paene anhelitum iam trahentem.* Vita sec. s. Sams. II 15 *Sanctus vero Sanson ab ea compulsus declinavit in domum, ubi puer defunctus iacebat.* In den vorliegenden Berichten wird vor oder beim Eintritt des Heiligen noch einmal ausdrücklich der Tod festgestellt: ein Toter wird erweckt, darin eben besteht das Wunder. Eine Steigerung ist noch möglich, wenn der Tod schon vor längerer Zeit eingetreten ist. Kleonymos bei Proclus in Plat. rem p. II 114, 3 ff. liegt schon den dritten Tag auf der Bahre, Lazarus Ev. Joh. 11, 39 ruht schon den vierten Tag im Grabe.

(33) καὶ εἰσῆλθεν Ἐλεισαῖε εἰς τὸν οἶκον καὶ ἀπέκλεισεν τὴν θύραν κατὰ τῶν δύο ἑαυτῶν.

Ev. Luk. 8, 51 ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν οἰκίαν οὐκ ἀφῆκεν εἰσελθεῖν τινα σὺν αὐτῷ εἰ μὴ Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον καὶ τὸν πατέρα τῆς παιδὸς καὶ τὴν μητέρα (dagegen 7, 12 καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ: bald ist das Motiv der Geheimhaltung des Wunders, bald das der Bezeugung stärker. Sulp. Sev. Vita s. Mart. 7, 3 *egredi cellulam, in qua corpus iacebat, ceteros iubet; ac foribus obseratis. . . .* 8, 2 *Quo cognito cellulam, in qua corpus iacebat, ingreditur; exclusisque omnibus turbis. . . .* Vita prima s. Sams. I 12 *atque, eiectis a se omnibus fratribus, unum tamen probatissimum presbyterum elegit apud se adsistere.* Novellistisch erweitert findet sich der Zug in der Vita s. Severini des Eugippius (CSEL IX 2) c. 16: nach dreimaligem Suchen entdeckt der Küster eine Jungfrau in der Kirche, die sich in Erwartung einer Totenerweckung durch den Heiligen eingeschlichen hatte, und weist sie hinaus.

(. . . 33) καὶ προσηύξατο πρὸς Κύριον.

Ein Gebet tritt in den Wunderberichten fast immer neben die Wunderhandlung, manchmal sogar an ihre Stelle, z. B. ASS Ian. I 583 B, II 764 DE (Iulianus), Apr. III (XI) 121 F (Georg. Martyr), Leg. Aur. 193 p. 882 Gr. Daneben oder an seiner Statt hören wir gelegentlich von Vorwürfen des Wundertäters gegen Gott: Ioseph. Ant. Iud. VIII 326 ἀνεβόησε πρὸς τὸν θεὸν οὐ καλῶς ἀμείψασθαι ὑποδεξαμένην καὶ θρέψασαν τὸν υἱὸν αὐτῆς ἀφαιρησόμενον, ἐδεῖτό τε τὴν ψυχὴν εἰσπέμπειν πάλιν τῷ παιδὶ καὶ παρασχεῖν αὐτῷ τὸν βίον. III Reg. 17, 20 καὶ ἀνεβόησεν Ἠλειοὺ καὶ εἶπεν Οἴμοι Κύριε, ὁ μάρτυς τῆς χήρας μεθ' ἧς ἐγὼ κατοικῶ μετ' αὐτῆς, σὺ κεκάκωσας τοῦ θανατῶσαι τὸν υἱὸν αὐτῆς.
Dann folgt das Gebet 21, verbunden mit der Wunderhandlung.

(34) καὶ ἀνέβη καὶ ἐκοιμήθη ἐπὶ τὸ παιδάριον, καὶ ἔθηκεν τὸ στόμα αὐτοῦ ἐπὶ τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ διέκαμψεν ἐπ' αὐτόν.

Die Wunderhandlung selbst zeigt größte Mannigfaltigkeit: III Reg. 17, 21 καὶ ἐνεφύσησεν τῷ παιδαρίῳ τρίς (Schlögl: Hierauf streckte er sich dreimal über den Knaben, vgl. Vulg. *Et expandit se, atque mensus est super puerum tribus vicibus*) καὶ ἐπεκαλέσατο τὸν κύριον καὶ εἶπεν Κύριε ὁ θεός μου, ἐπιστραφήτω δὴ ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρίου τούτου εἰς αὐτόν. Ev. Luk. 7, 14 καὶ προσελθὼν ἥψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν, καὶ εἶπεν· νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι. 8, 54 καὶ αὐτὸς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς ἐφώνησεν λέγων· ἡ παῖς, ἐγείρου. Philostr. Apoll. Tyan. IV 45 παρατυχὼν οὖν ὁ Ἀπολλώνιος τῷ πάθει „κατά-

θεσθε“ ἔφη *„τὴν κλίνην, ἐγὼ γὰρ ὑμᾶς τῶν ἐπὶ τῇ κόρῃ δακρύων παύσω“.* Er fragt nach ihrem Namen und *οὐδὲν ἀλλ’ ἢ προσαψάμενος αὐτῆς καί τι ἀφανῶς ἐπειπὼν* erweckt er sie. Aug. De civ. Dei XXII 8 (p. 576, 18 f.): *Hac tamen tunica* (die am Grab des Heiligen gelegen ist) *operuerunt cadaver eius parentes.* Sulp. Sev. De vita s. Mart. 7, 3 *super exanimata defuncti fratris membra prosternitur; et cum aliquamdiu orationi incubuisset, sensissetque per spiritum Domini adesse virtutem, erectus paululum et in defuncti ora defixus, orationis suae ac misericordiae Domini trepidus exspectabat eventum.* 8, 2 *superstratus corpori aliquantisper oravit.* Vita prima s. Sams. I 12 *atque serpentino morsu signum crucis imposuit, sentiens per Dei gratiam virtutem adesse: et per tres horas . . . orationes protelans aquamque oleo mixtam benedicens. . . .* Vita sec. s. Sams. II 15 *Vir autem Dei prostratus iacebat in oratione* (folgt ein längeres Gebet). Dann fordert er die Mutter auf zu glauben. *At illa audiens viri Dei sermonem, credens abiit, cumque prae foribus domus suae accessisset,* ist das Wunder schon geschehen: hier bleibt die Wunderhandlung ganz verborgen, wenn nicht überhaupt der feste Glaube der Mutter allein schon Wunderkraft haben soll.

(. . . 34) *καὶ διεθερμάνθη ἡ σὰρξ τοῦ παιδαρίου.* (35) *καὶ ἐπέστρεψεν καὶ ἐπορεύθη ἐν τῇ οἰκίᾳ ἔνθεν καὶ ἔνθεν, καὶ ἀνέβη καὶ συνέκαμψεν ἐπὶ τὸ παιδάριον ἕως ἑπτάκις.* (Nach dem „Dreiprophetenbuch“ lautet die Stelle: Dann stand er auf, ging im Hause einmal hin und her, und beugte sich über ihn: W. Erbt, Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer H. 1, Elia, Elisa, Jona, 1907, 40.)

Der Erfolg des Wunders wird hier stufenweise herbeigeführt, vgl. die Heilung des Blinden von Bethsaida, Ev. Mark. 8, 23 ff.: *καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ ἐπηρώτα αὐτὸν εἴ τι βλέπει, καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν· βλέπω τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας. εἶτα πάλιν ἐπέθετο τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ διέβλεψεν καὶ ἀπεκατέστη, καὶ ἔβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα.* Auch ein Strafwunder kann in solcher Steigerung vor sich gehen: Acta Philippi 23 ff. sinkt der unbußfertige Ananias erst bis zu den Knien, dann bis zum Nabel, dann bis zum Nacken in die Erde; immer ist ihm Gelegenheit zur Reue gegeben; als er hartnäckig bleibt, versinkt er zuletzt ganz.

(. . . 35) *καὶ ἀνήνοιξεν τὸ παιδάριον τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.* (Erbt: Da nieste der Knabe siebenmal. Und der Knabe öffnete die Augen.)

Die Paraphrase bei Josephus, so wortreich sie ist, sagt von der Wunderhandlung nichts und stellt nur fest Ant. Iud. VIII 327 *τοῦ δὲ θεοῦ κατοικτείραντος μὲν τὴν μητέρα, βουληθέντος δὲ καὶ τῷ προφήτῃ χαρίσασθαι τὸ μὴ δόξαι πρὸς αὐτῇ ἐπὶ κακῷ παρεῖναι, παρὰ πᾶσαν τὴν προσδοκίαν ἀνεβίωσεν.* Ähnlich wird die Wiederkehr des Lebens einfach festgestellt bei Aug. De civ. Dei XXII 8 (p. 576, 19 f. D.). Sonst wird an dieser Stelle fast immer ein erstes Lebenszeichen besonders erwähnt: III Reg. 17, 22 *καὶ ἐγένετο οὕτως, καὶ ἀνεβόησεν τὸ παιδάριον.* Ev. Luk. 7, 15 *καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν.* 8, 55 *καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς, καὶ ἀνέστη παραχρῆμα, καὶ διέταξεν αὐτῇ δοθῆναι φαγεῖν.* Philostr. Apoll. Tyan. IV 45 . . . *ἀφύπνισε τὴν κόρην τοῦ δοκοῦντος θανάτου καὶ φωνήν τε ἡ παῖς ἀφῆκεν ἐπανῆλθέ τε ἐς τὴν οἰκίαν τοῦ πατρός.* Sulp. Sev. De vita s. Mart. 7, 3: Nach zwei Stunden sieht Martinus den Toten *paulatim membris omnibus commoveri et laxatis in usum videndi palpitare luminibus.* 8, 3 der Tote erhebt sich. — Unter den typischen Lebenszeichen

nimmt das erste Wort des Erweckten eine hervorragende Stelle ein; fast immer ist es bedeutsam: entweder berichtet der Erwachte vom Jenseits — Apokalypsen werden gern so eingekleidet wie die des Er am Ende von Platons Staat oder die Höllenvision Acta Thomae c. 55 ff.; ebenso haben die großen Visionen des heiligen Furseus die Form von Beichten der in den Leib zurückkehrenden Seele über ihre Reisen durch das Jenseits: ASS Ian. 37 B ff., E ff. Der Bericht des Klearch über den wiedererwachten Kleonymos (Proclus in Plat. rem p. II p. 114, 3 ff.) schließt mit den Worten (p. 114, 10 ff.): *τὸν δὲ Κλεώνυμον ἀναφέροντα κατὰ μικρὸν ἐγερθῆναι καὶ εἰπεῖν, ὅσα τε, ἐπειδὴ χωρὶς ἦν τοῦ σώματος, καὶ οἷα ἴδοι καὶ ἀκούσειεν* (so Rohde, überliefert *χωρὶς ἦν καὶ οἷα τοῦ σώματος ἴδοι κ. ἀ.*); manchmal erzählt der Tote auch sein eigenes Gericht, z. B. Sulp. Sev. De vit. s. Mart. c. 7, 4 — oder es kommen zuerst die Worte: „Wie fest habe ich geschlafen!" über seine Lippen.[1]

(36) *καὶ ἐξεβόησεν Ἐλεισαῖε πρὸς Γιεζεὶ καὶ εἶπεν· Κάλεσον τὴν Σωμανεῖτιν ταύτην· καὶ ἐκάλεσεν, καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτόν. καὶ εἶπεν Ἐλεισαῖε Λάβε τὸν υἱόν σου.*

III Reg. 17, 23 *καὶ κατήγαγεν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὑπερῴου εἰς τὸν οἶκον. καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ· καὶ εἶπεν Ἠλειού· Βλέπε, ζῇ ὁ υἱός σου.* Ev. Luk. 7, 15 *καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.* Sulp. Sev. De vita s. Mart. 7, 4 Martin ruft die Brüder, der Erweckte wird getauft. 8, 3 der Erweckte wird vom Heiligen *turba omni inspectante* ins Vestibül geführt. Vita prima s. Sams. I 12 *fratrem paene emortuum, praesentibus omnibus fratribus, per Dei admirabile opus, incolumem reddidit et sanum.* Vita sec. s. Sams. II 15 *vidit filium suum exsilientem.*

(37) *καὶ εἰσῆλθεν ἡ γυνὴ καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἔλαβεν τὸν υἱὸν αὐτῆς καὶ ἐξῆλθεν.*

III Reg. 17, 24 *καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ πρὸς Ἠλειού· Ἰδοὺ ἔγνωκα ὅτι σὺ ἄνθρωπος*

---

[1] Es ist feste Formel, z. B. im Märchen: Hahn, Griech. und alb. Märchen II 23, 235; E. Littmann, Die Erzählungen aus den tausend und ein Nächten V 200, im Mythus: Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle 1923, p. 318 (indisch), Journ. of the anthropol. Inst. XXXIV 346, 359 (Indianermythen). Sehr bezeichnend ist das Herrenwort Hebräerev. Fr. 8 (Hennecke 55) zu Jakobus: „Des Menschen Sohn ist von den Schlafenden auferstanden." Die Gleichsetzung von Schlaf und Tod fehlt fast nie: Ev. Luk. 8, 52 f. *οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. καὶ κατεγέλων αὐτοῦ, εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν*, vgl. Ev. Joh. 11, 11 ff. Die Legende fügt dem Bericht über eine Erweckung fast immer die Worte *ac si de gravissimo somno fuisset excitatus* oder Ähnliches bei (Greg. Magn. Dial. IV 17, Furseus ASS Ian. II 41 A, Patricius ASS Mart. II 544 D, Caes. Heist. XI 11, Leg. Aur. 3, 10 p. 28 Gr.; 120 p. 530 Gr., vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I 424 A. 1 aus den miracula des Apostels Johannes und Rufin 9 p. 425 B Migne. Ganz ähnlich Heliodor Aeth. I 2 *μικρὸν ἀναφέρων ὥσπερ ἐκ βαθέος ὕπνου τοῦ παρ' ὀλίγον θανάτου κατεφαίνετο.* Der Vergleich von Schlaf und Tod ist ja uralt und liegt überaus nahe, vgl. R. Otto, Das Heilige II (1923) 167 A.; I. v. Negelein, Weltgeschichte des Aberglaubens I (1931) 99 f.; Plut. De anima spricht ausführlich über die Verwandtschaft der beiden, und das Wort des sterbenden Gorgias kennen wir alle. Bemerkenswert ist nur, daß es zum Typus des Erweckungsberichtes gehört, diesem Gedanken in irgendeiner Form Ausdruck zu verleihen.

θεοῦ, καὶ ῥῆμα Κυρίου ἐν στόματί σου ἀληθινόν. Ev. Luk. 7, 16 ἔλαβεν δὲ φόβος ἅπαντας, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. Ioseph. Ant. Iud. VIII 327 ἡ δὲ εὐχαρίστει τῷ προφήτῃ καὶ τότε σαφῶς ἔλεγε μεμαθηκέναι, ὅτι τὸ θεῖον αὐτῷ διαλέγεται. Philostr. Apoll. Tyan. IV 45 Apollonios erhält ein reiches Geschenk, das er dem Mädchen als Mitgift bestimmt. Vita sec. s. Sams. II 15 *et laudantem Christum*: der Zweck des Wunders, Samson in jener Gegend zu beglaubigen und zu verherrlichen, ist am Anfang und am Ende klar ausgesprochen. Glauben zu erwecken ist überhaupt des Wunders vornehmliches Ziel, nicht nur im Christentum: auch der Bericht über Klearchos (Proclus in Plat. rem p. II 122, 22 ff. Kr.) schließt mit den Worten: τοιγαροῦν ἐκ τούτων πιστεῦσαι τούς τε ἄλλους τῆς τοιαύτης ἱστορίας θεατὰς καὶ τὸν Ἀριστοτέλην χωριστὴν εἶναι τοῦ σώματος τὴν ψυχήν, vgl. πείσας 122, 25. Glaube ist oft die Bedingung des Wunders (vgl. oben S. 233) wie umgekehrt ein Wunder Bedingung des Glaubens (besonders klar Vita sec. s. Sams. II 15, s. oben S. 231).

Überblicken wir rückschauend noch einmal den Aufbau der Wunderhandlung und die Funktion der typischen Einzelmotive, so ergibt sich etwa folgendes:

Die Struktur der Wunderhandlung entspricht dem allgemeinen Schema, das ich in meiner Dissertation De vita s. Samsonis quaestiones tres p. 123 f. entworfen habe: zunächst wird der Anlaß des Wunders erzählt (der Tod des Kindes: 18—20), eine Überleitung führt den Hilfesuchenden mit dem Helfer zusammen (die Mutter sucht Elisa auf: 22—28); dann folgt der eigentliche Wunderakt: 32—35, und schließlich wird der Eintritt des Wunders ausdrücklich festgestellt (Elisa übergibt den Sohn seiner Mutter: 36 und 37). Anlaß, Wunderhandlung und Erfolg sind die konstituierenden Momente des Wunderberichtes; zwischen den beiden ersteren vermittelt meist eine Überleitung; der Erfolg dagegen stellt sich unvermittelt ein: das plötzliche Eintreten des Wunders gehört zu seinen charakteristischen Merkmalen. — Dieses allgemeine Schema ist in unserem Falle erweitert worden: vor die eigentliche Wunderhandlung schiebt sich der vergebliche Versuch des Schülers ein (29—30) und, wenn ich Vers 21 recht gedeutet habe, auch ein leiser Versuch der Mutter; die Überleitung ist zwischen die erste und zweite Wunderhandlung getreten. Eine ähnliche Steigerung dreier aufeinanderfolgender Wunderhandlungen zeigt z. B. die *Peregrinatio b. Odorici ab ipso descripta* aus dem Anfang des 14. Jahrh.; da lesen wir II 7, wie ein Seesturm auf wunderbare Weise gestillt wurde: die Schiffsmannschaft, Heiden und Sarazenen, beten, die Gefährten des Heiligen tun Gelübde, beide vergebens; erst als der Heilige eine Reliquie ins Meer taucht, hört der Sturm auf. Dieses späte hagiographische Erzeugnis gefällt sich in einer gekünstelt schematischen Parallelisierung der Würde des Handelnden mit der Bedeutung der Handlung; so weit geht der alttestamentliche Erzähler nicht; doch bewußter Aufbau ist auch hier unverkennbar.

Über die Einzelmotive ist oben genug gesagt worden; ich brauche sie hier nur kurz anzudeuten und einige Worte über ihre Funktion zu sagen. Sie scheiden sich deutlich in zwei Gruppen: solche, die einen festen Platz im Aufbau der Erzählung haben und andere, die an keine bestimmte Stelle, nicht einmal an einen bestimmten Wundertypus gebunden sind. Zu ersteren gehört die Jugend des Toten, die im einleitenden Todesbericht fast immer erwähnt wird; die Klagen oder Vorwürfe der Angehörigen, die in der Überleitung ihren angemessenen Platz finden; das erste Lebenszeichen, das den Erfolg des Wunders anzeigt: Aufrichten, Umhergehen, erste Worte, hier wieder die beiden Haupttypen: Vergleich mit dem Schlaf oder Apokalypse.

Von allgemeineren Motiven nenne ich vor allem die Aufforderung zu glauben: sie fehlt fast nie, wenn der Hilfesuchende noch ungläubig ist; auf den Eintritt des Wunders folgt dann die Bekehrung: doch auch sonst steht am Ende fast immer ein ausdrückliches Glaubensbekenntnis. Ein anderes, der mißlungene Versuch des Schülers, findet sich sehr häufig bei Krankenheilungen in der Form, daß die Hilfe der Ärzte versagt: nur von übernatürlichen Mächten ist noch Rettung zu erwarten; wie dort zwischen dem Heiligen und dem Profanen schlechthin, so wird hier zwischen dem Vollkommenen und dem Unvollkommenen, dem „Auserwählten“ und dem „Berufenen“, streng geschieden. Weit verbreitet ist endlich die Forderung der Heimlichkeit des Wunders, die bei dem höchsten Beweis von Wundermacht, der Erweckung vom Tode, ganz besonders geboten ist, und die Bezeugung: der Wert des Wunders für die Erbauung des Lesers beruht ja darauf, daß es wirklich geschehen ist!

Der Wunderakt selbst zeigt die mannigfaltigsten Arten von Wunderhandlungen: bald bloßes Gebet oder Machtspruch, bald in Verbindung mit äußeren Handlungen: Kreuzzeichen, Besprengen des Toten mit geweihtem Wasser und Öl, Berührung mit Reliquien; sie alle kommen auch in anderen Wundern, besonders in den mit der Totenerweckung einigermaßen verwandten Heilungswundern vor; dagegen ist der Totenerweckung nahezu allein[1] die Wunderhandlung eigen, die wir bei Elisa finden: daß sich der Wundertäter gliedweise über den Toten streckt. Den Sinn dieser Handlung gilt es nun bloßzulegen.

II.

Stellen wir vorerst das Material noch einmal zusammen! Wir kennen die Wunderhandlung in einer allgemeineren und in einer besonderen Form. Die allgemeine zeigt uns Elisas Tun nach der Unterbrechung des Wunders (35): *καὶ συνέκαμψεν ἐπὶ τὸ παιδάριον ἕως ἑπτάκις* und die ent-

[1] Über die gleichartige Heilungsweise der libyschen Psylloi vgl. u. Kap. III.

sprechende Stelle im Wunder des Elias (III Reg. 17, 21 Vulg. *Et expandit se atque mensus est super puerum tribus vicibus* — (die Septuaginta bieten einen anderen Text, s. oben S. 233), aus späterer Zeit z. B. Sulp. Sev. Vita s. Martini c. 7 *super exanimata defuncti fratris membra prosternitur* und eine Reihe anderer Berichte (Sulp. Sev. c. 8, Vita s. Senani ASS Mart. I 771 DE, Vita s. Benedicti ASS Mart. III 286 B, Vita s. Birgittae ASS Oct. IV 515 AB, Leg. Aur. 199, p. 891 Gr.)[1]

Parallelen zu dieser Handlung sind aus dem Märchen und der Völkerkunde unschwer nachzuweisen: ich erinnere nur an die Erweckung Schneewittchens und Dornröschens, hinter der doch die Erweckung Brünhilds steht, wie die Edda sie erzählt. In Victoria (Australien) fängt der Medizinmann die Seele eines Toten oder Sterbenden mit einem Kleidungsstück ein, das man dann über den Körper breitet[2]; auch die Legende kennt Heilungen durch Auflegen von Kleidern eines Heiligen oder Kleidern, die an Heiligengräbern ausgebreitet waren (mehrere solche Berichte bei Aug. De civ. Dei XXII 8). In ähnlicher Weise kommt ein toter Knabe wieder zu sich, nachdem man ihm einen Stiefel des heiligen Honoratus aufgelegt hat: ASS Ian. II 33 B D, Greg. Magn. dial. I 2 (PL LXXVII 160 C). Das ist Berührungszauber, so gut wie die Heilung eines Besessenen durch den Kuß des göttlichen Kindes Ev. inf. Arab. c. 15 f.

Die besondere Form des Elisa-Wunders, daß sich der Gottesmann gliedweise über den Toten streckt, zeigt zunächst die *ἱερὰ λῆψις τοῦ παρέδρου δαίμονος* des ersten Berliner Zauberpapyrus: *στόμα πρὸς στόμα συνομί[λει]*. „In dieser Liebesvereinigung redet der Gott zu der Seele und teilt ihr sein Wissen mit“: Reitzenstein, Poimandres S. 227. Vor allem aber zeigen sie einige babylonische Texte, deren Kenntnis ich Prof. Weinreich (Tübingen) verdanke: Cun. texts XVI, 5, 189 f. *„Wenn ich die Wange des Kranken drücke, über den Kranken schreie . . .“* XVI 2, 69 ff. *„Den an Zauber Kranken zu heilen hat mich Ea, der Herr, gesandt. Seinen reinen Zauberspruch tat er zu meinem, seinen reinen Mund legte er an meinen Mund, seinen reinen Mund tat er zu meinem“* (A. Jirku, Materialien zur Volksreligion Israels, Leipzig 1914, S. 83). In einem anderen Keilschrifttext wird ein Dämon angeredet: *„Dem Menschen, Sohn eines Gottes, sollst du dich nicht nahen, dich nicht zuwenden, deinen Kopf sollst*

---

[1] Ob Act. 20, 10 ff. hieher gehört, ist fraglich. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß Paulus sich nur niederbeugt, um zu sehen, ob der Jüngling noch lebt. (So auch Preuschen zur Stelle, S. 121.) Ebenso ist wohl Proclus in Plat. rem p. II p. 114, 6 ff. zu verstehen: *περιβάλλουσα δὲ αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ πανύστατον ἀσπαζομένη τοῦ προσώπου θοἰμάτιον ἀφελοῦσα καὶ καταφιλοῦσα τὸν νεκρὸν ᾔσθετο βραχείας ἀναπνοῆς αὐτῷ τινος ἐγκειμένης.*

[2] Frazer, GB III, Taboo p. 42 f.; ein ähnlicher Brauch aus Celebes ebd. p. 48.

du auf seinen Kopf nicht legen, deine Hand sollst du auf seine Hand nicht legen, deinen Fuß sollst du auf seinen Fuß nicht legen", und von einer Mehrzahl von Dämonen wird gesagt: *„Ihren Kopf auf seinen Kopf, ihre Hand auf seine Hand, ihren Fuß auf seinen Fuß sollen sie nicht legen"* (S. Daiches, Orientalist. Literaturzeitung XI [1908] 492). Die gliedweise Berührung bewirkt eine besonders innige Verbindung des Gottes oder Dämons mit dem Menschen, die eine völlige Umwandlung zur Folge hat; eine solche will auch Elisa herbeiführen: gerade der primitive Mensch empfindet Tod und Leben als zwei qualitativ grundsätzlich geschiedene Zustände.[1] Diese besondere Form der Erweckung zum Leben beruht demnach auf einer spezifisch semitischen Vorstellung; sie findet sich auch in unserer reichen Wunderliteratur, soweit ich das Material übersehe, nur noch einmal, und es fehlt nicht der ausdrückliche Verweis auf den Bericht des Königsbuches: Vita sec. s. Samsonis I 9 (An. Boll. VI p. 97, 16 ff.) lesen wir, wie der Heilige einen von einer Zauberin niedergestreckten Bruder zum Leben erweckt: *Tunc vero secundum Helisaei auctoritatem os ori et membra singula ceteris membris coaptans et flens Dominum suppliciter rogabat, quatenus fratrem illum sanitati reddere dignaretur. Sicque Deo per illum operante, non plus hora vel dimidia, frater quasi a somno incolumis surrexit.*[2]

III.

Hiemit wäre der Kreis unserer Untersuchung abgeschlossen; doch möchte ich noch eine Frage daran knüpfen: wie verhält sich zu der oben besprochenen Wunderhandlung in ihrer allgemeineren Form eine Gruppe

---

[1] Vgl. S. Daiches, a. a. O. 493: „Durch das Herauflegen der genannten Körperteile auf die entsprechenden Körperteile des Menschen verbindet sich der Dämon mit dem Menschen, wird mit ihm eins. Und nicht nur der Dämon, auch der Gott wird eins mit dem Menschen, indem er seine Körperteile auf die des Menschen tut." (Vgl. Ea in Cun. Texts XVI 2, 73, 74, 75: *„seinen reinen Mund hat er auf meinen Mund gelegt"*.) Wir sehen somit aus diesen Stellen, daß nach babylonischer Auffassung das Herauflegen von Körperteilen des einen Wesens auf die eines anderen Wesens das andere Wesen durchgreifend umgestaltet, ja es eins mit dem anderen Wesen werden läßt. Diese Anschauung dürfte nun auch der Handlung Elisas zugrunde liegen. Elisa wollte den Sohn der Sunamitin völlig umgestalten, ihn zu dem machen, was er ist, nämlich zu einem lebenden Wesen. Er wollte sich mit ihm ganz verbinden. Um dieses zu bewirken, legte er einige seiner Körperteile auf die des Knaben."

[2] Aus deutschen Siedlungen des Kreises Nieszawa (Kongreßpolen) hat Ingenieur Alfred Karasek, Wien, folgenden Zauberritus aufgezeichnet: um einen Toten oder Lebenden zu rufen, muß sich zur Nachtzeit ein Mann auf ein Weib oder ein Weib auf einen Mann legen, und zwar Glied auf Glied (mündliche Mitteilung von Frau Dr. A. Perkmann, Wien). Die nächtliche Stunde läßt darauf schließen, daß das Rufen des Toten die ältere Form ist; der Mensch, auf den sich der Rufende legt, ist natürlich ein Stellvertreter des Toten. Der Ritus könnte wohl unter dem Einfluß der Bibel entstanden sein.

von Totenerweckungen, die uns etwa Vita sec. s. Samsonis I 16 (p. 109, 15 ff.) veranschaulicht: *Sanctus vero Samson iussit eos paullo recedere et cum per binas ferme horas iuxta illum orasset, ille, qui defunctus fuerat, videntibus omnibus similiter cum illo incolumis surrexit.* Dieses *similiter* (oder *pariter*) *surgere* treffen wir in einer ganzen Reihe von Erweckungsberichten an; ich stelle zusammen, was ich kenne: Venant. Fort. Vita Hilarii XII 44, MGH Auctores antiquiss. IV 2, p. 6 (Erweckung eines ungetauften Kindes): *ad consueta arma* (nämlich das Gebet) *recurrens in terram prosternitur.* Der Autor schildert ausführlich das Erwachen und fährt dann fort: *Tamdiu iacuit sacerdos in pulvere, donec pariter surgerent, senex de oratione, infans de feretro.* Ähnlich heißt es von Viventius (ASS Ian. I 808 E *sacerdos de pulvere, puer surgens de funere*) und Bassianus (ASS Ian. II 224 E *puer ... cum eodem pariter surgens*). Gründet sich hier das Wunder nur auf die Macht des Gebetes und ist das *pariter* oder *similiter surgere* nichts weiter als eine stilistische Pointe, die das plötzliche Eintreten des Wunders unterstreichen soll? Das Hinstrecken des Körpers auf den Boden ist eine verbreitete Gebetstellung, und wir haben schon oben (S. 233) auf eine Reihe von Wundern hingewiesen, in denen das Gebet allein oder in Verbindung mit einer anderen Wunderhandlung heilende, lebenspendende Kraft hat; gerade der Gebetsgestus, der hier in Frage steht, wird dabei mehrfach hervorgehoben[1] — er ist eben der Ausdruck eines besonders inbrünstigen Gebetes. Und doch kann ich mich mit dieser Erklärung nicht zufrieden geben. Das Gebet tritt fast immer erst später neben die — wie die Parallelen der Primitiven und die Zauberpraxis lehren — einst selbständige Wunderhandlung und hat sie zuweilen sogar verdrängt. Eine solche Überlagerung kann auch hier stattgefunden haben; daß sich auf den Boden niederzuwerfen ein häufiger Gebetsgestus ist, hat die Umdeutung vielleicht überhaupt erst veranlaßt oder doch erleichtert. Wir dürfen diesen Gestus als selbständige Wunderhandlung betrachten, wenn wir sie in einen größeren ethnologischen Zusammenhang stellen und ihr eine eigene, originale Bedeutung geben können.

Eine Erzählung der StsEélis (British Columbia) berichtet von einem Mann, der seine tote Frau erweckte, indem er viermal über sie hinweg-

[1] Z. B. ASS Ian. I 490 B (Severinus), 816 E, 817 A (Kentigernus); II 170 B C (Sulpitius). Mitunter wird ausdrücklich festgestellt, daß der Tote sich schon vor der Beendigung des Gebetes erhebt: ASS Ian. I 1065 B (Ida), II 46 F, 47 A (Furseus) oder der Heilige betet *usque dum puerulum mors dimisit*: ASS Ian. I 141 B (Genovefa). Umgekehrt wird das *pariter surgere* mit dem einfacheren Gebetsgestus der Genuflexion verbunden ASS Ian. II 42 C (Furseus): *flectens genua et cum lacrimis dominum deprecatus, pariter surgunt, sanctus de pulvere, infans de feretro.*

sprang; so hatte es ihm ein Geist nach vierjähriger Vorbereitung geboten; einem anderen, der ihn nach dem Mittel fragte, gab er nur eine Vorbereitung von vier Tagen an; der tat so und legte dann die Leiche in sein Bett und sich daneben — doch ihm war kein Geist erschienen, und der Erfolg blieb aus.[1] Der zweite hat also nach eigenem Gutdünken gehandelt — oder richtiger: nach bekannter und geübter Zauberpraxis. Am Kongo sieht man die Ursache von Krankheiten darin, daß die Seele aus dem Körper ausgezogen ist; meist hält sie sich auf Bäumen auf. Hat sie der Zauberer auf einem Baum entdeckt, so bricht er den Ast ab, auf dem sie sitzt, stellt diesen aufrecht neben den Kranken und sucht durch allerlei Beschwörungen die Seele in den Leib des Kranken überzuleiten (Frazer, Taboo p. 44 f.). Nordamerikanische Primitive stellen sich die Erschaffung des Menschen nicht so vor, daß die Seele dem Körper eingehaucht wird; die älteste Vorstellung ist vielmehr die, daß der Schöpfer neben dem Leibe schläft und so die Lebenskraft in ihn übergeht (P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee II [1929] 870; die Beispiele sind über den ganzen Band verstreut). In dem Märchen „von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen" lebt ein Toter auf, sobald ihn der Furchtlose zu sich ins Bett genommen hat (Grimm KHM Nr. 4). Dieselbe Vorstellung zeigt die Geschichte von der Liebschaft Karls des Großen mit einer Toten (G. Paris, Journal des Savants [1896] 726). Das Gegenstück dazu bildet ein finnischer Brauch: Im Gouvernement Jeniseisk besuchte man früher mit Kindern gern ein Haus, wo ein Pockenkranker lag, bat die (abergläubisch verehrten) Pocken, in das eigene Haus zu kommen, setzte ihnen gleich Honigkuchen und Branntwein vor und legte die Kinder neben die Pockenkranken (FFC 45, 144 f.). Auch der Erzählung des Phlegon, die Goethe den Stoff zu seiner „Braut von Korinth" bot, liegt m. E. der Versuch einer Totenerweckung dieser Art zugrunde.[2]

---

[1] C. Hill Tout, The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland XXXIV (1904) 336 f., vgl. 353.

[2] Phlegon, Mirab. 1. Ich gehe auf die Erzählung näher ein, weil sie bisher — mit Unrecht, wie ich glaube — einseitig als Vampyrgeschichte betrachtet wurde (Liebrecht in Pfeiffers Germania XIII N. R. I [1868] 164 ff.; M. Jacobi, Die sagengeschichtlichen Grundlagen in Goethes Braut von Korinth, Z. f. vgl. Literaturg. N. F. XV [1904] 346 ff.). Das Kommen und Gehen des Mädchens vollzieht sich *διά τινα θείαν βούλησιν* (p. 58, 5 ff.; 59, 2 f.), und als es von den Eltern überrascht wird, macht es ihnen den Vorwurf (p. 60, 21 ff.): *ὦ μῆτερ καὶ πάτερ ὡς ἀδίκως ἐφθονήσατέ μοι μετὰ τοῦ ξένου ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας γενέσθαι ἐν τῇ πατρῴᾳ οἰκίᾳ λυποῦσαν οὐδέν⟨α⟩· τοιγαροῦν ὑμεῖς μὲν πενθήσετε ἐξ ἀρχῆς διὰ τὴν πολυπραγμοσύνην, ἐγὼ δὲ ἄπειμι πάλιν εἰς τὸν τεταγμένον τόπον· οὐ γὰρ ἄνευ θείας βουλήσεως ἦλθον ἐνταῦθα.* Hier wird doch, kaum verschleiert, gesagt, daß das Mädchen ins Leben zurückgekehrt wäre, hätte es drei Nächte an der Seite des Machates ruhen dürfen. Auch die Dreizahl der Nächte, die in

Suchen wir für die hier angeführten Praktiken eine gemeinsame Bezeichnung, so bietet sich uns aus der Antike der Terminus *συνανάχρωσις* (Plut. Quaest. conv. p. 680 E; Weinreich, Antike Heilungswunder S. 48, A. übersetzt treffend „Haut an Haut"), und ein schönes Beispiel bietet Aelian, De nat. anim. XVI 28: er erzählt von einem libyschen Zauberarzt, der, wenn alle Mittel versagten, *τῷ νοσοῦντι παρακλίνεται γυμνῷ γυμνὸς καὶ τοῦ χρωτός οἱ τοῦ ἰδίου προσανατρίψας τὴν ἰσχὺν τὴν συμφυῆ, εἶτα μέντοι τοῦ κακοῦ πεποίηκε τὸν ἄνθρωπον ἐξάντη.*[1] Danach scheinen also auch jene Fälle des *pariter surgere*, von denen wir ausgingen, auf Übertragung der Lebenskraft durch die körperliche Nähe des Heiligen zu deuten; dann sind diese Wunder nicht wesentlich verschieden von dem Wunder des Elisa; zwischen der gliedweisen Berührung und dem Liegen neben dem Toten besteht nur ein gradueller Unterschied in der Innigkeit des Kontaktes; auch fehlt es nicht an Übergängen zwischen beiden: so wird in China das Kleid, in dem man die Seele gefangen hat, bald über, bald neben das kranke Kind gelegt (Frazer, Taboo p. 59 f.).[2] Fassen wir so den einen wie den anderen Vorgang als Berührungszauber, so ist gerade die zweite Form besonders geeignet, die Macht des Wundertäters zu erweisen: selbst die nicht so unmittelbare Berührung bei dem Nebeneinanderliegen genügt dank der Fülle der Kraft, die der Heilige ausströmt, um die heilende Wirkung herbeizuführen.

Doch vielleicht ist noch eine andere Erklärung des *pariter surgere* möglich, die ich mit aller gebotenen Vorsicht andeuten will. Ich gehe zunächst von Beispielen aus, die scheinbar weit abliegen, die uns aber doch dem Ziel näherbringen können. In zahlreichen Märchen — ich nenne KHM 16 „Die drei Schlangenblätter" und Wesselski, Märchen des Mittelalters (1925) 12, Die verschenkten Lebensjahre; weitere Beispiele bieten Wesselski a. a. O. 188 ff. und Bolte-Polivka I (1913) 128 — schließt sich, wenn von Liebenden oder Eheleuten der eine gestorben ist, der Überlebende freiwillig ins Grab mit ein; durch ein Zaubermittel oder durch das unmittelbare Eingreifen einer höheren Macht erhält dann der Tote das Leben wieder. Das Mitbegrabenwerden ist hier freilich keine Wunderhandlung; anderseits ist doch der Entschluß des überlebenden Teiles, mitzusterben, die Voraussetzung, daß beiden das Leben wieder

---

dem schon von Rohde (Kleine Schriften II 177 A. 1) verglichenen Parallelbericht des Proklos (in Plat. rem p. II p. 116, 2 ff. Kroll) fehlt, ist nicht so nebensächlich, wie Rohde a. a. O. meinte: sie betont den Wundercharakter des Geschehens ebenso wie der dreimal gesetzte Ausdruck *θεία βούλησις* (bei Proklos *κατὰ βούλησιν τῶν ὑποχθονίων δαιμόνων* p. 116, 10 f.).

[1] Weitere Beispiele gibt Weinreich, Ant. Heilungsw. 47 A. 3, 48; auch auf das Wunder des Elisa ist verwiesen.

[2] Auch Weinreich stellt a. a. O. *ἐπαφή* und *συνανάχρωσις* ganz eng zueinander.

geschenkt wird. Wie aber, wenn ein Kraftträger, ein „Medizinmann", ein Wundertäter neben dem Toten liegt — kann da die eigene Kraft nicht das Gleiche bewirken? Und gerade das ist doch unser Fall! Ich vermute also hinter dem *pariter surgere* und den eben genannten Märchen einen gemeinsamen Urbestand, der in einzelnen Bräuchen noch erhalten ist. In Perche (Frankreich) stellt der Arzt, wenn man den Zauberdoktor so nennen darf, bei Übelkeiten gewöhnlich fest, der Magen sei herabgefallen; durch allerlei Krümmungen und Drehungen sucht er zu bewirken, daß auch sein Magen „herabfällt"; durch andere Krümmungen und Grimassen bringt er dann seinen Magen — und damit auch den Magen des Kranken — wieder an die alte Stelle (Frazer, The magic art I 83 f.). Wird auf Borneo der Arzt zu einem Kranken gerufen, so legt er sich nieder und stellt sich tot. Man vollführt an ihm Leichenzeremonien, dann trägt man ihn vor die Hütte und legt ihn auf den Boden; doch nach etwa einer Stunde bringt ihn ein anderer Medizinmann wieder zu sich, und man glaubt, daß mit ihm auch der Kranke genese (Frazer, The magic art I 84). Das ist Analogiezauber: der Arzt versetzt sich gleichsam in die Lage des Kranken oder Toten; doch wie er zum Leben zurückkehrt, so ergeht es auch dem, der mit ihm in magischer Bindung steht. Ebenso legt sich der Heilige neben den Toten auf die Erde, gleichsam selbst ein Toter; wenn er sich erhebt, zieht er den Toten mit sich empor. Dasselbe ereignet sich ganz real, wenn Patricius ASS Mart. II 541 F einen Toten erweckt *propriis manibus caput et collum complexus illumque erigens*; in ähnlicher Weise heilt der Samsonschüler Ethbin einen Paralytiker (Vinc. Belloc. Spec. Hist. XXII 115) und die heilige Sabina ein Mädchen (ASS Ian. II 945 C). Und um gleich zum Höchsten zu gehen: dasselbe, nur in sublimierter Form, ist das christliche Auferstehungsmysterium: Christus ist Mensch geworden und als Mensch gestorben; aber durch seine Auferstehung ist jeder Gläubige mit ihm auferstanden. Auch Reitzenstein hat für sein iranisches Erlösungsmysterium immer wieder den Charakter eines Analogiezaubers betont (Das iranische Erlösungsmysterium S. 47 f., 70, 83 f.).[1]

---

[1] Wenigstens in einer Anmerkung will ich zeigen, wie das uralte Grundschema noch in moderner Kunstliteratur nachwirkt: es paßt z. B. ganz genau auf den Schluß von Goethes „Der Gott und die Bajadere": die Gottheit (Mahadö) in Menschengestalt stirbt, und die Bajadere folgt ihm freiwillig in den Tod; doch das Gottwesen steigt kraft seiner unsterblichen Natur aus den Flammen empor und mit ihm die erlöste Geliebte. — In Wagners „Siegfried" III 3 streckt sich der Held über die in todesähnlichen Schlaf versenkte Brünhilde mit den Worten: „So saug' ich mir Leben aus süßesten Lippen, sollt' ich auch sterbend vergehn." Von seinem Kuß erwacht dann die Schlafende. Hier sind Berührungszauber (das alte Dornröschen-Motiv) und Todessymbolik (die Vorstellung des Erlösungsmysteriums) eng miteinander verbunden.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß auch manches aus unseren früheren Beispielen die Deutung auf Sterben und Auferstehen verträgt: mein einstiger Lehrer Dr. J. Pavlu meinte, man könne alle Wunder des Typus *στόμα ἐπὶ στόμα* als zweite Zeugung auffassen; dazu paßt gut, daß bei der Totenbeschwörung in Kongreßpolen der Zaubernde das entgegengesetzte Geschlecht des Toten haben muß. Und die Mysterienvorstellungen, auf die zuletzt hingewiesen wurde, lehren das Gleiche: allen Mysterienweihen und ebenso der christlichen Taufe liegt der Gedanke eines Sterbens und des Erwachens zu einem neuen Leben zugrunde (vgl. Reitzenstein, Hellenist. Myst.[3] 20f.); der Neugeweihte heißt *νεόφυτος*, und als Neugeborener erhält er auch die Kindernahrung: Milch (ebd. 83).

Eine Schwierigkeit bleibt freilich noch bestehen, die verschiedene Lage des Toten und des betenden Heiligen: der Tote liegt auf dem Rücken, der Heilige wirft sich mit dem Gesicht nach vorn auf den Boden. Wollen wir unsere Hypothese annehmbar machen, so müssen wir nachweisen, daß die Lage, die der Heilige einnimmt, den Tod versinnbilden kann. Das tut sie aber wirklich, und zwar in den Zeremonien bei der *professio* in den alten Mönchsorden; in einigen, z. B. im Benediktinerorden, hat sie sich bis heute erhalten.[1] Ich gebe die Darstellung nach dem Manuale caeremoniarum et rituum pro congregatione Benedictino-Bavarica, Pars altera: Rituale monasticum. Ratisbonae 1920, p. 42ff. In der Mitte des Presbyteriums ist eine schwarze Decke ausgebreitet, an den vier Ecken steht je ein Leuchter mit einer Wachskerze; ein schwarzes Tuch wird bereitgehalten, mit dem der Novize zur Gänze bedeckt werden kann. Nach dem Graduale der Messe erfolgt die *abrenuntiatio saeculi. His absolutis professuri deducuntur medium in presbyterium, ubi caputiis tecti supra mattam se prosternunt* (natürlich mit dem Gesicht nach vorn; vgl. W. Verkade a. a. O.: „Als wir uns alle umarmt hatten, warfen wir uns mitten im Chor aufs Angesicht“); *ad caput et ad pedes binae candelae accenduntur; campana quaedam ex gravioribus pulsatur. Cantores psalmum Miserere intonant, quem chorus alternatim absolvit.* Dann wird die Messe fortgesetzt. Nach dem Offertorium *diaconus missae accedit ad monachandos in sepulchro mystico iacentes et in tono lectionum cantat: Surgite (surge) qui dormitis (dormis) et exsurgite (exsurge) a mortuis et illuminabit vos (te) Christus* (Eph. 5, 14). Sie erheben sich, und dann erfolgt die Aufnahme in den Orden. Eine nicht minder deutliche Sprache redet der Profeßritus eines englischen Benediktinerklosters (Customary of the Benedictine Monasteries of Saint Augustine, Canterbury, and Saint Peter, Westminster ed. Thompson I, London 1902, H. Bradshow Society XXIII,

---

[1] So schildert die Ordensprofeß in Beuron W. Verkade, Der Antrieb ins Vollkommene, Freiburg 1931, 39.

I 267 f.): die Novizen werfen sich vor dem Altar nieder; dann werden über sie u. a. folgende Gebete gesprochen: *Gloria Patri, Kyrie eleison, Christi eleison, Pater noster,* der Psalm *De profundis* (die Zusammenstellung entspricht in der Hauptsache dem noch heute üblichen Ritus bei der Einsegnung einer Leiche, nur tritt an die Stelle von *De profundis* der Psalm *Miserere*, der tatsächlich in anderen Profeßriten neben oder an die Stelle von *De profundis* tritt: Consuetudines monasticae ed. B. Albers I [1900] 140; III [1907] 182 f.); dann stimmt der Abt den Hymnus *Veni creator Spiritus* an, besprengt sie mit Weihwasser (ein Symbol der Belebung, vgl. das Besprengen als Wunderhandlung in vielen Totenerweckungen), und sie erheben sich. Diese Beispiele zeigen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß der Gestus des *prosternere* den Tod versinnbilden kann, und gerade den Heiligen des Mittelalters, die zum größten Teil Mönche waren, konnte diese Symbolik naheliegen.

Ich glaube also doch, daß die Wunderhandlung in beiden Fällen eine verschiedene ist: dort ein Berührungs-, hier ein Analogiezauber, beide freilich sublimiert und umgedeutet im Geiste des christlichen Mittelalters.

ZUM WUNDERTYPUS DER ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ

VON *OTTO WEINREICH* IN TÜBINGEN

Im Einverständnis mit L. Bieler stelle ich im Anschluß an seinen vorstehenden Aufsatz zusammen, was ich an Ergänzungen geben kann. Wir sammeln seit langem, ich eigentlich seit meinen „Heilungswundern" (1909), und wenn wir beide nicht mehr zu bieten haben, so ist das wohl ein Beweis dafür, daß dieser Wundertypus ziemlich selten vorkommt. Weit verbreitet ist Heilung oder Totenerweckung durch Handauflegen. Verhältnismäßig häufig findet man auch die Heilkraft des Fußes und der Zehen.[1] Auch der Zauber mit Fuß- oder Sitzspuren weist auf ein Körperfluidum hin, das aus diesen Körperteilen emaniert[2]; und geläufig ist auch der Zauber mit Körperexkrementen. So gewohnt dies alles ist, ebenso selten scheint in Zauber und Wunder jene Handlung zu sein, die verlangt, daß ein Heiltumträger mit seinem ganzen Körper, Glied für Glied, den Körper eines Heilsuchenden oder Heilsbedürftigen bedeckt und so die gesamte okkulte Kraft ausnützt, die aus seinem in den andern Leib überfließen und ihm neue Kraft geben soll[3], sei es, daß er selbst Träger einer Eigenkraft ist oder als Vermittler einer allgemeinen, ihm von Gott verliehenen Kraft gilt, die durch ihn wirkt.

Von dem einfachsten Zweck, der Übertragung animalischer Wärme, brauchen wir nicht zu sprechen, obwohl das in dem letzten von mir zu behandelnden Falle — in Flauberts St. Julian (s. u. S. 253) — auch anklingt.

1. Zunächst sei auf eine einschlägige, aber mehr spirituelle Vorstellung aus dem Altertum hingewiesen: die Übertragung geistiger

---

[1] Vgl. Volkmann, o. S. 189 ff.

[2] Vgl. d. Archiv 28, 183 f., dazu die Ergänzungen von Hewitt, Class. Phil. 30 (1935) 10 ff.

[3] Die Hoffnung, in Sir J. Frazers Folk-Lore in the Old Testament mehr zu finden, trog: er erwähnt I 5 f. das von Bieler ausführlich analysierte Elisa-Wunder nur wegen des siebenmaligen Niesens. M. Blumenthal, Formen und Motive der apokr. Apostelgeschichten (T. u. U. 48 I, 1934) 144 behandelt die Totenerweckungen, doch sind vom Typus des Elisawunders offenbar keine vorhanden; auch R. Söder, Die apokr. Apostelgesch. und die romanhafte Literatur der Antike (Würzburger Studien z. Alt.wiss. 3, 1932) weist keine nach. Noch nicht einsehen konnte ich H. Losch, Totenwiedererweckungsgeschichten in Indien (Studien z. Gesch. und Kultur des . . . Ostens, P. Kahle . . . überreicht, 1935).

F ä h i g k e i t e n d u r c h e n g e n, k ö r p e r l i c h e n K o n t a k t. Aus dem pseudoplatonischen Dialog 'Theages' 130 D hat L. Radermacher (d. Archiv 14 [1911] 314) die Vorstellung erwiesen, daß Sokrates' Weisheit auf den Schüler übergehen könne, wenn dieser neben ihm säße, ihn umfasse und berühre (ἐχόμενος ... καὶ ἁπτόμενος). Radermacher verglich damit eine Stelle aus dem Martyrium Polykarps, gedachte aber nicht des echt platonischen Vorbilds, das für unseren Zusammenhang noch wichtiger ist, weil es das N e b e n e i n a n d e r l i e g e n als Mittel für das Überfließen der Weisheit vom einen in den andern Körper enthält. Ich meine P l a t o n s S y m p o s i o n 175 C—E.

Da ruft Agathon, der allein auf der letzten Kline lag (κατακείμενον) den Sokrates zu sich: „Hierher, Sokrates, l e g e d i c h n e b e n m i r n i e d e r, damit auch ich, i n d e m i c h d i c h b e r ü h r e, von dem weisen Gedanken genießen kann, der dir in der Vorhalle angekommen ist (παρ' ἐμὲ κ α τ ά κ ε ι σ ο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἁ π τ ό μ ε ν ό ς σ ο υ ἀπολαύσω κτλ.). Sokrates setzt sich (sc. auf die Kline zu Agathon, auf der er sich dann ausstrecken wird) und sagt: „Schön wäre es, Agathon, wenn es mit der Weisheit so stünde, daß sie von dem Volleren von uns in den Leereren flöße, wenn wir einander berühren (ἐὰν ἁπτώμεθα ἀλλήλων), wie das Wasser in den Bechern, das durch einen Wollfaden aus dem vollen in den leeren fließt. Denn wenn es auch mit der Weisheit so steht, so muß ich das N e b e n - d i r - L i e g e n (τὴν παρὰ σοὶ κ α τ ά-κ λ ι σ ι ν)[1] hoch einschätzen: denn ich meine, ich werde von dir mit vieler schöner Weisheit angefüllt werden."

Platon spielt offensichtlich mit einer verbreiteten Vorstellung von Kraftübertragung, deren ursprünglich magisch-mystischer Charakter von dem naturwissenschaftlicher denkenden Sokrates bezeichnenderweise mit dem Gesetz der Kapillarität verdeutlicht wird.

Wenn man schon bei dem gesellschaftlich bedingten Nebeneinanderliegen, wie es das Symposion mit sich bringt, und dem sich dabei ergebenden körperlichen Berühren, Anfassen, Umarmen an ein Einfließen von geistigem Besitz denken kann, wie viel mehr mußte in der Sphäre des primitiveren Zauber- und Wunderglaubens[2] Einströmen von „Macht", „Leben", „Gesundheit" (man kann auch sagen von „Mana" oder „Orenda") dadurch erzielt werden können, daß der von diesen Kräften Erfüllte sich nackt, Leib auf Leib, Glied auf Glied über einen dieser Kräfte, ja des Lebens überhaupt Entbehrenden ausstreckte und damit den innigsten 'Kontakt'[3] herstellte.

[1] Die übliche Übersetzung „den Platz neben dir" ist natürlich 'schöner', aber sie verwischt eine sehr bezeichnende und gerade in dem uns angehenden Zusammenhang wichtige Einzelheit des Ausdrucks.

[2] Hölscher, Die Profeten (1914) 155 redet beim Elisawunder von „magischer Berührung des Leichnams", ebenso Gunkel, Das Märchen im Alten Testament (1917) 97 A. 7.

[3] Ich gebrauche absichtlich einen modernen technischen Ausdruck; Sokrates hätte diesen noch nicht anwenden können, aber jener Neger, der P. Sche-

So lagen also auch im Denken der Griechen — zumal wenn man sich noch des von Plutarch erwähnten Volksglaubens über ἐπαφὴ καὶ συναναχρωσις (Bieler o. S. 242) erinnert — zweifellos Voraussetzungen vor, die so gut wie im Alten Orient (Bieler o. S. 238) und im AT zu einem Wundertypus von der Art jener Totenerweckung des Elisa (o. S. 228ff.) hätten führen können. Es mag ein Zufall der Überlieferung sein, daß — soweit wir sehen — aus dem Altertum nur wenig Derartiges bekannt ist.

2. Die wichtigen Nachrichten über die Heilmethode der libyschen Psylloi verdanken wir lediglich dem naturwissenschaftlich-paradoxographischem Interesse einiger antiker Schriftsteller. Da Bieler (o. S. 242) und ich selbst (Heilungswunder 47) sie nur gestreift haben, sei noch auf Folgendes aufmerksam gemacht. Aelians Bericht (hist. anim. 16, 28) stammt aus dem 10. Buch von Kallias' Geschichte des Agathokles (FHG II 382 fr. 3 M.), die in der 1. Hälfte des 3. Jahrh. v. Chr. geschrieben war und gerade an θαυμάσια mancherlei bot (Jacoby, RE 10, 1629). Aus der ausführlichen Schilderung geht klar hervor, daß jene dem Elisawunder vergleichbare Heilmethode nur in verzweifelten Fällen angewandt wurde, als das stärkste Mittel (vielleicht auch deswegen nur im äußersten Notfall angewandt, weil es dem Psyller selbst zuviel von seiner Eigenkraft — Mana — entzog?).

Zuerst suchten die Psylloi [1] durch Speichel — also durch ein überall beliebtes, naheliegendes, sozusagen zugleich volksmedizinisch erprobtes und magisch wirksames Mittel gegen das Schlangengift anzukommen, indem sie auf die Wunde spuckten. Die zweite, stärkere Methode: der Psyller spült den Mund mit viel Wasser aus, das er in einen Becher laufen läßt, und der Kranke trinkt das Mittel — also sozusagen neben jener äußeren Applikation des im Speichel sitzenden Manas die innerliche Anwendung des quantitativ vermehrten Mittels. [2] Hilft auch das nicht, dann erst legt sich der Psyller nackt auf den ebenfalls ausgezogenen Kranken (τῷ νοσοῦντι παρακλίνεται γυμνῷ γυμνός) „und reibt die eigentümliche Kraft seiner Haut an ihm ab (τοῦ χρωτός οἱ τοῦ ἰδίου προσανατρίψας τὴν ἰσχὺν [3] τὴν συμφυῆ) und befreit den Menschen von seinem Übel."

---

besta das Wesen des 'elima' (= Mana, Orenda) und seines Übergangs in einen andern Leib erklärte, gebrauchte das Gleichnis des elektrischen Stromes (d. Archiv, oben S. 50).

[1] Deren Fähigkeit, Giftschlangenbisse zu heilen, S. Reinach (Cultes, Mythes et Religions 1, 23 f.) mit Totemismus zusammenbringen möchte, vgl. auch Frazer, Golden Bough[3] V 2, 174 f.

[2] Man vergleiche Handauflegung oder Aufsetzen des Fußes einerseits und die Heilkraft des Hand- oder Fußwaschwassers von Kraftbegabten andererseits (Heilungswunder 48; 70 A. 6).

[3] v. Wilamowitz, der so gern den Religionswissenschaftlern vorwirft, für ihr Mana, Orenda u. dgl. Begriffe gebe es nichts Entsprechendes in der Antike, hat übersehen, daß die Alten eben allgemeine Wendungen gebrauchten, keine spe-

Wie hier Speichel und συνανάχρωσις als stärkerer Grad nebeneinanderstehen, so in der von Bieler o. S. 234 erwähnten Blindenheilung von Bethsaida (Mrc. 8, 23 ff.) zuerst Spucken, dann als stärkeres Mittel Handauflegung. Diese ist ja sozusagen eine partielle Form der so viel selteneren ἐπαφὴ καὶ συνανάχρωσις.[1]

In der von Aelian a. a. O. dann noch zitierten Stelle aus Nikandros von Kolophon (Schneider, Nicandrea 39 fr. 32) wird nur die letzte, stärkste Stufe der Heilmethode der Psylloi erwähnt (ἑῶν δ' ἀπὸ σύγχροα γυίων).

3. Daß Isis den toten Osiris auf ähnliche Art zum Leben erweckte wie Elisa den Knaben, hat K. Kerényi (Die griechisch-orientalische Romanliteratur 38 ff.) aus Spuren bei Plutarch und in ägyptischen Quellen mit großer Wahrscheinlichkeit erschlossen. Plutarch (Is. et Osir. 17) erwähnt zwar nur, Isis habe, als sie in der Einsamkeit allein mit dem toten Osiris war und den Sarg geöffnet hatte, ihr Antlitz auf seines gelegt und ihn geküßt (τῷ προσώπῳ τὸ πρόσωπον ἐπιθεῖσαν ἀσπάσασθαι). Da sich aber in der Folge der vom Mythos überlieferten Handlungen nun der ἱερὸς γάμος anschloß, der zur Zeugung des Horos führte, ist offenbar der Hergang so zu denken, daß Isis mit ganzem Körper sich auf den toten Osiris legte, und ihre leidenschaftliche Umschlingung, als συνανάχρωσις wirksam, zugleich die Wiederbelebung des Toten herbeiführte. Ein Osirishymnus der 18. Dynastie wäre damit gut vereinbar: „Isis ... die ihren Bruder ans Land brachte, die die Regungslosigkeit des Starren löste, seinen Samen empfing und den Erben hervorbrachte."[2] Die auch von Bieler empfundenen Zusammenhänge von Totenerweckung und Auferstehungsmystik, aber auch zwischen Todesmystik und Erotik — wo das 'Mund auf Mund, Brust auf Brust' usw. oft genug betont wird, um die stärkste Form der Einigung und Durchdringung doch auch mit seelischen Kräften von Leib zu Leib anzudeuten — haben hier, so scheint es, im Mythos eine exemplarische Stelle gehabt.[3] Das wirkt in „säkularisierter" Form dann, wie bei Kerényi nachzulesen, in gewissen Szenen des antiken Romans weiter, wo (scheinbar) Tote durch diese Form der Körperberührung zum Leben auferwachen.[4]

---

zielle Terminologie hatten. Die Sache selbst war ihnen nicht unbekannt, vgl. Röhr, Der okkulte Kraftbegriff im Altertum, Philol. Suppl. Bd. 17 I, vgl. dazu d. Archiv 23 (1925) 126 f.

[1] Als eine partielle συνανάχρωσις mag man folgenden Wundertypus bezeichnen: ein Blinder wird sehend, in dem er seine Augen auf die des hl. Thomas von Aquino legt (ASS März I 703 B).

[2] H. Kees, Ägypten (in Bertholets Religionsgesch. Lesebuch², Heft 10) 29; anderes bei Kerényi 39 A. 55.

[3] Vgl. u. Nachtrag 2.

[4] Kerényi 39 ff. Nicht anführen würde ich die S. 183 A. 27 gegebene Stelle aus Apuleius' Metam. (8, 6), die sich rein im Bereiche des heftigen Affektes hält.

4. Bieler hat o. S. 239 A. 2, 241 auch ethnologisches Material — zu dem, streng genommen, natürlich auch die Methode der Psylloi gehört — herangezogen. Ein sehr drastisches Beispiel entnehme ich dem offenbar zuverlässiges Material enthaltenden Werke von Alexandra David-Neel, Heilige und Hexer, Glaube und Aberglaube im Lande des Lamaismus (1931) 161f. Danach kennen die Tibetaner eine besondere Ro-lang genannte Zeremonie zur Erweckung Toter.

„Der Zauberer wird mit einer Leiche in einem dunklen Zimmer eingeschlossen. Um den Toten wieder zu beleben, muß er sich Mund auf Mund über ihn legen und dabei fortwährend die gleiche Zauberformel wiederholen, ohne dabei jemals seine Gedanken abirren zu lassen" (also zur πρᾶξις tritt der λόγος und die gedankliche Konzentration des Willens). „Nach wenigen Augenblicken rührt sich der Leichnam, erhebt sich und will fliehen. Der Zauberer muß ihn dann, eng angeschmiegt, fest in den Armen halten. Der Tote bewegt sich immer heftiger, macht riesige Luftsprünge, und dabei darf der Zauberer, während er diesen Sprüngen folgt, nie seinen Mund von der Leiche lösen" (also die συναναχρωσις muß doch nach Möglichkeit gewahrt werden!).

5. Wenn ich nun mit einigen Beispielen aus dichterischer Gestaltung — deren erstes sich aber an noch heute geübten Volksbrauch anschließen mag — unsere Materialsammlung abschließe, so bedarf das für den Einsichtigen keiner weiteren Entschuldigung. Gerade einer der feinsinnigsten Erforscher der religiösen Phänomenologie, G. v. d. Leeuw, pflegt mit schlagendem Erfolg sich zur Erleuchtung religionsgeschichtlicher Gegebenheiten dichterisch gestalteter Beispiele zu bedienen[1], und ich selbst habe mehrfach darauf hingewiesen[2], daß es dem Volkskundler und Religionsforscher nur nützen kann, von dem intuitiven Verständnis zu lernen, das ein Künstler im geformten, lebendigen Kunstwerk offenbart und durch das er zu eindrucksvoller Anschauung führt und nacherlebbar macht all das, was sonst, in gelehrten Schubfächern rubriziert, gar leicht eine tote Materie bleibt.

In der Mehrzahl der bisher betrachteten Beispiele war es üblich, daß der Heiltumträger sich auf den Heilsbedürftigen ausbreitet. Von Jesus ist kein solches Wunder überliefert, auch nicht, soweit ich weiß, in apokryphen Traditionen. Es mußte dem altchristlichen Empfinden zu massiv, zu goëtenhaft, irgendwie unter seiner Würde erschienen sein. Seine Hand, gelegentlich sein Gewand sind Übermittler der Gotteskraft. Diese scheint für das naiv-volkstümliche Denken, das zwischen Abbild und Urbild nicht streng scheidet oder eine Wechselwirkung zwischen

---

[1] Z. B. d. Archiv 20 (1920/21) 246ff., vgl. auch Huth, o. S. 197 A. 2, 205 A. 1.

[2] Z. B. d. Archiv 19 (1915) 600ff. und zuletzt in 'Gebet und Wunder' 40 (= Genethliakon W. Schmid, Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 5, 206).

beiden voraussetzt, weiterzuleben im Bilde des Gekreuzigten, im Kruzifix, als dem stets gegenwärtigen, überall erreichbaren Ersatz des Leibes Christi. Diese Vorstellung möchte ich für gewisse Bezirke des katholischen Volksaberglaubens aus einer Episode in Peter Dörflers Roman „Der Roßbub" erschließen.[1] Und es ist wohl anzunehmen, daß der mit süddeutschem Volkstum lebendig verbundene Dichter einen ihm aus der Erfahrung bekannten Spruch mitteilt, einen (vom Pfarrer des Romans übrigens „verbotenen") 'Gegensegen', den man gegenüber einem von anderer Seite aus angewandten Schadenzauber auszusprechen pflegt:

„In Gottes Namen legen wir uns
Auf unseres Herrgotts seine Glieder,
Auf unseres Herrgotts sein Fleisch und Blut,
Daß uns der böse Feind nichts tut."

Das ist nur noch ein 'carmen', das Erfahrenere wohl auch aus volkskundlicher Literatur gelehrt zu belegen wissen werden. Aber zu diesem 'Lied' muß doch irgendwann auch einmal eine 'actio' bestanden haben, derart, daß der sich gegen allen Schadenzauber Feiende sich auf das am Boden liegende Kruzifix ausstreckte, Glied auf Glied, um sich durch diesen innigen Kontakt der Segenskräfte zu versichern, die im Abbild — als dem Stellvertreter des Urbildes, das das Heil aller Welt geworden war — vorausgesetzt werden. Hier kann also naturgemäß die aktive Rolle des sich Niederlegens nur von dem das Heiltum Suchenden übernommen werden.[2]

6. Und so ist es auch, wenn ein schon abgeschiedenes, verklärtes Wesen, ein Heiliger etwa, oder eine Reliquie durch jenen stärksten Kontakt zur Kraftübertragung berührt werden soll. Davon geht die eigenartige, den christlichen Legendentypus der συναvάχρωσις verwertende Gestaltung Goethes im Schluß der 'Wahlverwandtschaften' aus.[3]

Als Ottiliens Leiche im offenen Sarg aus dem Schloß durch das Dorf getragen wird, stürzt sich Nanni aus dem Fenster des Oberbodens herab. Sie hatte die Vision gehabt, ihre Gebieterin, in überirdischer Verklärung, winke ihr. „Auseinander fuhr die Menge mit einem entsetzlichen Schrei nach allen Seiten. Vom Drängen und Getümmel waren die Träger genötigt, die Bahre niederzusetzen. Das Kind" (gemeint ist die junge Nanni) „lag ganz nahe daran; es schien an allen Gliedern zerschmettert. Man hob es auf; und zufällig oder aus

[1] Hochland 14, 1916/17, Heft 9, S. 301; die Buchausgabe habe ich nicht zur Hand.

[2] Ein Gegenstück dazu, der Heilzauber mit der „Länge Christi" — die ja an seinem Kreuz gemessen sein soll — wird unten in Nachtrag 4 behandelt.

[3] Literatur über diese Szene ist mir nicht bekannt.

besonderer Fügung[1] lehnte man es über die Leiche, ja es schien selbst noch mit dem letzten Lebensrest seine geliebte Herrin erreichen zu wollen. Kaum aber hatten ihre schlotternden Glieder Ottiliens Gewand, ihre kraftlosen Finger Ottiliens gefaltete Hände berührt, als das Mädchen aufsprang, Arme und Augen zuerst gen Himmel erhob, dann auf die Kniee vor dem Sarg niederstürzte und andächtig zu der Herrin hinaufstaunte."[2]

Wie die religiöse Wundererzählung und die fiktive der antiken Romanliteratur nicht verfehlt, die Wirkung des Wunders auf die Umwelt zu schildern, so fährt auch Goethe fort: „Umhergedrängt stand die Menge; sie waren erstaunt, sie horchten und sahen hin und wieder, und kaum wußte jemand, was er beginnen sollte." Ganz 'echt' sind folgende Züge: die geteilte Aufnahme des Wunders, selbst die *ἄπιστοι* fehlen nicht[3], auch nicht das spätere Streben nach authentischer Versicherung aus dem Munde dessen, an dem das Wunder geschehen war: „Jeder mochte gern aus Nannis Munde das Unglaubliche hören; manche, um darüber zu spotten, die meisten, um daran zu zweifeln, und wenige, um sich glaubend dagegen zu verhalten."

Wenn auch dieser Schlußteil des Satzes nicht verleugnen kann, daß man eben nicht mehr in der Welt des Wunders lebt, die Aufklärungszeit hinter sich hat, so hat Goethe doch mit dem Scharfblick des objektiven Betrachters, nach der Analogie geschichtlichen Geschehens urteilend, über die weitere Aufnahme des Wunders nachgedacht und gesehen, daß der Glaube an das Wunder weiterzeugend wirken und geradezu eine Art von Reliquienkult herbeiführen mußte. „Jedes Bedürfnis, dessen wirkliche Befriedigung versagt ist, nötigt zum Glauben. Die vor aller Welt zerschmetterte Nanni war durch Berührung des frommen Körpers wieder gesund geworden: warum sollte nicht auch ein ähnliches Glück andern bereitet sein? Zärtliche Mütter brachten zuerst heimlich ihre Kinder, die von irgendeinem Übel behaftet waren, und sie glaubten eine plötzliche Besserung zu spüren. Das Zutrauen vermehrte sich, und zuletzt war niemand so alt und so schwach, der sich nicht an dieser Stelle eine Erquickung und Erleichterung gesucht hätte."

In der 3. Abteilung der „Sprüche in Prosa" sagt Goethe einmal: „Der Aberglaube ist die Poesie des Lebens, deswegen schadet's dem Dichter nicht, abergläubisch zu sein." Man kann 'Aberglaube' durch

[1] Man fühlt sich an einen Topos der antiken Wundererzählung und des antiken Romans erinnert, wo zufällig oder durch *divina providentia*, *θείᾳ τινὶ προνοίᾳ* die Wunder sich ereignen, vgl. meine Heilungswunder 135 f. und Kerényi a. a. O. 98 A. 18; 190; 199 A. 101, Bieler o. S. 242 Anm.

[2] Jener Vision des Anfangs entspricht es, daß auch hier Nanni wieder eine Vision hatte (sie meinte zu sehen, wie Ottilie sich aufrichte, sie mit entfalteten Händen segne und sage „Dir ist vergeben"). Fast scheint es, als habe Goethe durch diese Zerlegung der Vorgänge in eine objektive und eine subjektive Sphäre des Supranaturalen die mehr magische Wirksamkeit der Berührungshandlung abschwächen oder sublimieren wollen. Auch das ist bemerkenswert im Hinblick auf die gleich zu betrachtende Szene aus Flauberts St. Julian.

[3] Schon die epidaurischen *ἰάματα* haben es mit ihnen zu tun, und die hs.-liche Mirakelsammlung der altbayrischen Gnadenstätte Baierbach ordnet z. B. als erste Rubrik zusammen die „Miraculn der Rach" — d. h. Strafwunder an Skeptikern, vgl. Kriß in dem im Volkskundebericht u. Abt. III angezeigten Werk.

'Wunderglauben' ersetzen, der Spruch gilt auch so und bezeichnet die Praxis von Goethe selbst und des wahren Dichters überhaupt. Daß Goethe diese neue Legende gerade an den Schluß des Romans gestellt hatte, sichert ihr schon eine bewußte Absicht der starken Wirkung.

7. Und wiederum am Ende eines epischen Kunstwerks, in Flauberts Légende de Saint Julien l'hospitalier (zuerst 1877 erschienen) findet sich unser Legendentypus als bedeutsames Schlußglied, vielleicht die suggestiv wirksamste Gestaltung des ganzen Typus. Es handelt sich auch hier um einen 'Kunstmythos', für den Flaubert eine literarische Quelle nicht besaß. Er verweist im allgemeinen auf ein „vitrail d'église, dans mon pays".[1] Freilich waren dies Bild und die von Flaubert gestaltete Szenenfolge so verschieden, daß nach seiner eigenen brieflichen Äußerung[2] der Leser „en comparant l'image au texte ... se serait dit: 'Je n'y comprends rien.' Comment a-t-il tiré ceci de cela?" Es handelt sich also um eine sehr frei gehaltene „ikonische" Legende, um die — für andere Fälle geprägte — Terminologie von R. M. Meyer (Zeitschr. f. deutsche Philol. 38, 169f.) zu verwenden.

Flauberts Legende scheint mir in unserem Zusammenhang deshalb so wertvoll, weil der Heilverlangende, auf den sich der fromme Julian legt, der noch unerkannte Jesus Christus selbst ist, der die Gestalt eines Aussätzigen angenommen hatte, um Julian zu prüfen. Doch hören wir die Geschichte selbst.

Julian, der unwissentlich seine Eltern erschlagen hatte, weiht sein Leben der Buße und schreckt vor schwersten Prüfungen nicht zurück. Einen Aussätzigen nimmt er auf[3], obwohl er sieht, daß Tisch, Messer, Geschirr die gleichen abscheulichen Flecken annehmen, die der Körper des Kranken aufweist. Julian gibt ihm zu trinken, kleidet ihn, gibt ihm sogar sein Bett. Aber immer mehr fordert der andere: „C'est comme de glace dans mes os! Viens près de moi." Und Julian legt sich neben ihn, „côte à côte". Da verlangt jener: „Déshabille toi, pour que j'ai la chaleur de ton corps." Julian tut das und „nu comme au jour de sa naissance, se replaça dans le lit; et il sentait contre sa cuisse la peau du lepreux, plus froide qu'un serpent et rude comme une lime." Julian macht ihm Mut, aber der Aussätzige

---

[1] Œuvres complètes, Trois contes, édit. défin. 1910, S. 125, vgl. dazu die Anm. des Herausgebers S. 127 und Flauberts briefliche Bemerkung (Correspondance 4, S. 355), worin er seinen Verleger um die Reproduktion einer Glasmalerei der Kathedrale von Rouen bat.

[2] Siehe die vorhergehende Anm.

[3] Echter Legendenstil ist gleich der Beginn des Schlußteils: Julian hört in der Nacht seinen Namen rufen; ein zweitesmal, dann ein drittesmal ruft es „Julianus!" Da geht er nachsehen und findet den Aussätzigen. Zu dieser Namens-Trigemination von zugleich ritueller und primitiv-epischer Art vgl. meinen Aufsatz über Trigemination als sakrale Stilform (Studi e Materiali di Storia delle Religioni 4 (1928) 201).

fürchtet, sterben zu müssen. Darum — man beachte die Steigerung — bittet er: „Rapproche-toi, réchauffe-moi! Pas avec les mains! non! toute ta personne." (Also auch hier ist, wie im echten Wunder, die συναvάχρωσις die letzte Steigerung des Kontaktes.) Und so breitet sich Julian ganz über jenen aus: „Julien s'étala dessus complètement, bouche contre bouche, poitrine sur poitrine."

Dem alttestamentlichen und sonstigen Wundertypus gemäß müßte jetzt die Rettung des Aussätzigen erfolgen. Jedoch Flaubert läßt nun, in überraschender Intuition alle jene Gedankengänge von Heilung, Totenerweckung, unio mystica, Auferstehung[1] verbindend, den Aussätzigen sich in den verklärten Christus verwandeln, und die ascensio in caelum wird der Lohn für das heiligmäßige Büßerleben.

„Da umschlang ihn der Aussätzige, und seine Augen erfüllten sich plötzlich mit Sternenklarheit, seine Haare verlängerten sich wie Sonnenstrahlen, der Hauch seiner Nüstern bekam die Süßigkeit der Rosen[2], eine Weihrauchwolke erhob sich vom Herd, und die Wellen draußen sangen" (also auch Naturwunder begleiten das Mysterium). Währenddessen drang ein Strom von Wonnen, eine überirdische Glückseligkeit wie schwellende Flut in die Seele des entzückten Julian, und der, dessen Arme ihn noch umschlangen, wuchs, bis daß sein Haupt und seine Füße die beiden Wände der Hütte berührten. Das Dach verschwand[3], die Himmelswölbung breitete sich über ihnen ... und Julian schwebte in die blauen Räume hinauf, von Angesicht zu Angesicht mit unserem Herren Jesus Christus, der ihn in den Himmel trug."

Eine christianisierende Legende kann der συναvάχρωσις nicht wie der Isismythos einen ἱερὸς γάμος folgen lassen, aber sie sublimiert die ἐπαφή zur unio mystica und Apotheose. In dieser besonderen Gestaltung Flauberts ist die συναvάχρωσις durchaus reziprok wirksam: zuerst erstreckt sich die Wirkung vom heiligmäßigen Büßer auf den sterbenden Kranken, dann (nach dessen Verwandlung) von dem in der Glorie epiphan gewordenen Jesus Christus auf den wonnedurchzückten Julian. Und sie löst sich nicht[4]: noch in der ascensio halten Julian die Arme Christi innig umschlungen. Jedoch jenes in unserm Wundertypus stereotype στόμα ἐπὶ στόμα, ὀφθαλμοὺς ἐπὶ ὀφθαλμούς, das προσώπῳ τὸ πρόσωπον ἐπιθεῖναι des magisch-aretalogischen Ritus und das „bouche contre bouche" der bei Flaubert zu allererst ins reinmenschlich Mitleidige umgedeuteten Handlungsweise Julians heiligt sich schließlich zur eschato-

---

[1] Gedankengänge, die Bieler o. S. 243f. und Kerényi a. a. O. an andern Beispielen entwickelt hatten, s. auch o. S. 249 und u. Nachtrag 2.

[2] Zum „göttlichen Wohlgeruch" vgl. Lohmeyer, Heidelb. S.-Ber. 1919, H. 9; Vorwahl, d. Archiv 31 (1934) 400f.

[3] Wieder das αὐτόματον der unbelebten Materie, vgl. mein Gebet und Wunder, Kap. II.

[4] Wie sie sich in dem furchtbaren Kontrastbild des tibetanischen Erwekkungszaubers auch nicht lösen darf, s. o. S. 250.

logischen Würde des „von Angesicht zu Angesicht“ beim gemeinsamen Aufschweben zur Verklärung.

Gewiß, das ist Flauberts freie, künstlerische Ausgestaltung. Aber zeigt sie nicht alle Glaubens- und Denkmöglichkeiten, die wir, Bieler und ich, am Beispiel der συνανάχρωσις von der altorientalischen Berührungsmagie ab über das alttestamentliche und altägyptische Wunder bis in die Antike, in romanhaftes Spiel, in mittelalterliche und neuere Legendengebilde, und in mancherlei Brauchtum hinein verfolgt haben, gleichsam in einem einzigen großartigen Zusammenhang vereint? Und ist ein solches Stück neugestalteter, aber von der Meisterhand eines Künstlers geformter 'Legende' für die Phänomenologie des Religiösen nicht vielleicht ebenso aufschlußreich wie manche Folioseiten der Acta Sanctorum? Womit ich gewiß deren Wert nicht im geringsten antasten möchte: ich habe diesen Thesaurus seit jeher gern und dankbar benutzt.

BEIGABEN UND NACHTRÄGE

1. DIE TOTENERWECKUNGEN DES HL. MARTIN VON TOURS

Die älteste Überlieferung über den großen Heiligen der Merowinger kennt drei Totenerweckungen, die zum Typus der *συνανάχρωσις καὶ ἐπαφή* gehören. Da sie, auch abgesehen hiervon, noch mancherlei religionspsychologisches, legendengeschichtliches sowie literarhistorisches Interesse bieten und andererseits, soweit ich sehe, in der Spezialliteratur wenig beachtet sind, lohnt näheres Eingehen[1] — als Vorarbeit für den, der einmal die von Kappelmacher vermißte Analyse der Martinusmiracula unternimmt.[2]

Sulpicius Severus, Martins Jünger, gibt in der Vita St. Martini und in den Dialogi (ed. Halm, Corp. Script. Eccles. Lat. I) das älteste, zeitgeschichtliche Quellenmaterial bona fide, wenn auch nicht ohne literarischen Ehrgeiz, und ganz echt aus dem Geist der Zeit empfunden; auf die wertvollen Äußerungen über Martins eigenes, seelisches Verhalten beim Wundertun (z. T. als Selbstäußerungen des Heiligen berichtet) weise ich besonders hin. Auf Sulpicius Severus beiden Schriften beruhen die panegyrischen Martinsepen des Paulinus von Périgeux (ed. Petschenig, Poet. Christ. Minores I = Corp. Script. Lat. Eccl. XVI.) und des Venantius Fortunatus (ed. Leo, Mon. Germ. Hist., Script. Antiquiss. IV.), der auch den Paulinus kennt, aber nirgends nennt.

[1] Einzelheiten aus den beiden ersten Wundern in der Fassung des Sulp. Sev. hat Bieler suo loco verwertet, s. o. S. 229, 231, 233 f., 235, 238.

[2] RE. IV A 869, im Sulpiciusartikel. Nicht zugänglich ist mir die umfangreiche Behandlung Martins durch E. Ch. Babut, Saint Martin de Tours (Paris 1912). Die ausgezeichnete Gegenschrift von H. Delehaye (Anal. Bolland. 39, 1920, 1—136) berührt die uns wichtigen Fragen nur beiläufig (S. 92 und 96). E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults erwähnt S. 388 nur die ersten beiden Wunder, C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger (9 u. 24) streift alle drei. P. Monceaux, St. Martin, récits de Sulp. Sévère, Paris 1925 und P. Ladoué, St. Martin de Tours, Marseille 1930 sind mir nicht zugänglich. Der 5. Novemberband der Acta Sanctorum, in dem (zum 11. Nov.) Delehaye die Martinsüberlieferung aufarbeiten wird, ist leider noch nicht erschienen.

a) Die Erweckung des Katechumenen

Aus der Mönchszeit des Heiligen berichtet Sulpicius in der Vita nur zwei Wunder ausführlich, das sind die Totenerweckungen unseres Typus, dagegen aus der Bischofszeit zwar viele andere Mirakel, aber keine Totenbelebung mehr, das geschieht erst in den Dialogi (s. u.). Die erste vollzieht Martinus an einem jungen, in seiner Abwesenheit verstorbenen Katechumenen, der ihm nah gestanden hatte und nun schon drei Tage tot war (die Frist ist typisch), als Martin zurückkehrte. Um mit konzentrierter Geistes- und Willenskraft ans Werk zu gehen (*tota sanctum spiritum mente concipiens* — ein psychologisch sehr wichtiger Zug aus der Seelenhaltung des Wundertäters!) weist Martin alle die Bahre umstehenden Mönche hinaus und schließt die Tür (auch das wichtig: als Fortsetzung jener psychologischen Motivierung verständlich, jedoch vielleicht auch Motivübernahme aus dem Elisawunder; denn auch er schließt die Türe, II. Kön. 4, 33 — vgl. Bieler o. S. 233 —, und Elias trägt den toten Knaben auch in sein Zimmer, um allein mit ihm zu sein, I. Kön. 17, 19f.): *foribus obseratis super defuncta membra prosternitur.* Dann betet er. Als er spürt, *per spiritum Domini adesse virtutem* (= Wunderkraft; auch die zwei Propheten wirken ja, wenigstens nach der Darstellung im AT, nicht durch eigenes Orenda, sondern rufen Jahwes Macht herbei), *erectus paululum et in defuncti ora defixus* (um zu beobachten oder um Willenskraft, im Blick konzentriert, zu übertragen?) *orationis suae ac misericordiae intrepidus expectabat eventum.* Als beinahe zwei Stunden (ganz untypisch in antiken Aretalogien, auch sonst tritt meist gleich[1] die Wirkung ein!) vorbei waren, kehrt das Leben in den Toten zurück, der dann erster Kronzeuge der Wunder des Heiligen wird (*primusque apud nos Martini virtutum vel materia vel testimonium fuit*) — also schon hier starke Unterstreichung dieses Mirakels.

Paulinus von Périgueux, de vita S. Martini, der sich materiell überall eng an Sulpicius anschließt (A. Huber, Die poet. Bearbeitung d. Vita S. Martini ... durch P. v. P., Diss. München 1901) hebt dies Mirakel dadurch hervor, daß er I 288 ff. einen neuen proömienartigen Anlauf nimmt. Das Schließen der Türen nennt er nicht ausdrücklich, malt die συναγκάχρωσις aber weiter aus und fügt das Hauchen auf den Mund hinzu (I 327 ff.):

mox teste remoto
inrupit maestam tam tristi funere cellam.
tum super exanimum sese proiecit amicum,
cunctis frigentes membris complectitur artus
adspirans tenuem super ora rigentia flatum.

Seiner Gewohnheit nach gestaltet Venantius Fortunatus den Sulpiciustext pathetisch um, rhetorisiert die feine und ehrliche Schlichtheit des ersten Biographen und die noch gemäßigte Art des Paulinus. Bezeichnend gleich der Asyndeta-Vers I 164:

flet gemit accurrit dolet heiulat uritur angit,
165 *concipiensque fidem cella omnes iussit abire*
exclusitque foris foribus, sine teste relictus;
tum super algentis corpus prosternitur ardens,
iudicis exactor, revomant ut Tartara functum.

Sulpicius schließt dies erste große Wunder mit der Versicherung ab (c. 7): *ab hoc primum tempore beati viri nomen enituit, ut qui sanctus iam ab omni-*

---

[1] Doch s. Bieler o. S. 240, vit. Sams.

bus habebatur, potens etiam (= im Besitz von „Kraft“, Wundermacht) *et vere apostolicus haberetur.* Wir müssen auf die Prädikation als *apostolicus* anläßlich des dritten Wunders noch zurückkommen (u. S. 259).

b) Die Erweckung des Selbstmörders

Mit dem farblosen *nec multo post* unmittelbar anschließend berichtet Sulpicius die zweite Totenbelebung von mehr novellistischem Charakter der Szenerie. Der Heilige kommt zufällig zum Haus eines Lupicinus, wo man klagt und weint. Er erkundigt sich nach dem Grund: ein Sklave hatte sich erhängt. Da geht Martinus in die Leichenkammer, *exclusisque omnibus turbis superstratus corpori aliquantisper oravit. mox* (also Variatio gegenüber den zwei Stunden des ersten Wunders) erwacht der Tote und kehrt mit Martin zu den andern zurück.

Dies Wunder wirkt etwas matt, wie eine Dublette, nicht voll ausgenützt. Es schließt sich infolge des Wunders keine Bekehrung an, auch kein Lob des Heiligen durch die Augenzeugen. Nur ein blasses '*turba omni inspectante*' berührt die Stellungnahme der Umgebung zum vollzogenen Wunder.

Und zur Differenzierung der Duplizität der Fälle wird nicht einmal von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, etwa in Form einer Synkrisis zu sagen: dort erweckte der Heilige einen ihm nahestehenden, rasch, ohne Beichte verstorbenen Confrater, hier in weitherziger Menschenliebe einen ihm gänzlich fernstehenden Sklaven, noch dazu Selbstmörder, um ihn vor ewiger Verdammnis zu retten. Hinter dem sorgfältigen Kapitel 7 wirkt 8 wie ein Nachtrag, stilistisch nicht ganz durchgearbeitet und mehr angehängt als eingearbeitet.

Paulinus, der mit diesem Wunder sein erstes Buch schließt (v. 366—386), bietet in der Erzählung des Mirakels nichts wesentlich neues:

378 *accurrit propere conplexus triste cadaver,*

malt nur realistisch weiter aus:

elisos oculos et siccas sanguine fauces,
380 *lumina torva nimis vultumque in morte minacem.*

Aber mit richtigem stilistischem Gefühl gibt er der Aktion und seinem Buch einen volleren Ausklang:

excipitur gratante choro, stipante caterva:
385 *ostentant cunctis domini miracula Christi*
atque hostis spolium credentis gaudia plebis.

Venantius Fortunatus verbindet beide Wunder stilistisch durch *solita arma* in v. 183 und setzt ein Wort- und Sinnspiel hinzu:

expulit hinc cunctos, solus solita arma[1] *requirens.*
Incubuit super exanimis pallentia membra,
185 *et premit arca sacri hunc ne premat arca sepulchri.*

„Es lastet auf ihm das Behältnis des Heils, damit nicht auf ihm laste das Behältnis des Grabes“, dieses Wortspiel zwischen kraftgeladenem Heiligenleib und Sarkophag ist nicht übel, und im ersten Glied auch religionspsychologisch gerade zum Verständnis der συνανάχρωσις durchaus fördernd!

Abschluß beider Wunder:

Gloria, Christe, tibi, facis haec qui mira per orbem.

Obwohl Sulpicius in der 'Vita' die beiden Wunder (als Ganzes) ohne ausgesprochenen Abschluß läßt — er hatte ja hinter dem ersten dessen Bedeutung

[1] Zu diesem Ausdruck vgl. Bieler o. S. 240: *ad consueta arma.*

unterstrichen —, verleiht er mit rückwirkender Kraft ihnen in seinem 'Dialogus' große Bedeutung. Da erinnert Gallus seinen Gesprächspartner Sulpicius daran, daß der Heilige selbst zu Sulpicius öfters gesagt habe, er (Martinus) verfüge als Bischof nicht mehr über die gleiche Wunderkraft wie vordem in seiner Mönchszeit (l. I (II) 4, 1: *Martinum tibi dicere solitum, nequaquam sibi in episcopatu eam virtutum gratiam suppetisse, quam prius se habuisse meminisset*). Da er, fährt Gallus fort, nun aber auch als Bischof viele Wunder tatsächlich verrichtet hat, wie hoch müssen wir dann — seinem eignen Empfinden gemäß — jene zwei Wunder der Mönchszeit einschätzen: *quanta fuerint illa, quae monachus operatus est et quae teste nullo solus exercuit* (nämlich bei den Totenerweckungen hinter verschlossener Tür) ... *siquidem ante episcopatum duos mortuos vitae restituerit, quod liber tuus plenius est locutus.* Das ist also deutlicher Hinweis auf vita Mart. c. 7—8. Aber, fährt Gallus fort, du, Sulpicius, hast übergangen, daß er doch auch in der Bischofszeit wenigstens einen Toten erweckt hat! (ib. 4, 3). Dies dritte Wunder schildert Gallus jetzt, und zwar als damaliger Augenzeuge (ib. 4, 4 ff.).

c) Die Erweckung des Knaben

Dies dritte Wunder bringt nun die Situation, die in der antiken Aretalogie bei Totenerweckungen typisch ist: man begegnet dem Leichenzuge, und da geht der Wundertäter spontan ans Werk (vgl. meine Heilungswunder 171 ff.). Diese Situation, die sich auch im NT nur einmal findet (vgl. Luc. 7, 11), bietet — stilistisch betrachtet — eine willkommene Variation gegenüber den beiden ersten Typen, und — literarhistorisch betrachtet — sozusagen eine neutestamentliche Ergänzung der mehr alttestamentlich anmutenden ersten beiden Erweckungen.

Auf dem Wege nach Chartres begegneten Martinus und seine Begleiter in einem noch nicht christianisierten Dorfe einem großen Leichenzug. Der Heilige fühlt sich zum Wunder inspiriert (4, 5: *sensit Martinus operandum et adnuntiante sibi spiritu totus infremuit ... gentilibus praedicabat*). Die Mutter reicht ihm ihr kurz vorher verstorbenes Kind hin (*corpus examine beato viro protensis manibus coepit offerre* — es muß also ein noch kleiner Knabe gewesen sein, den sie noch halten kann, vgl. unten *parvolum*). Dann bittet sie den Heiligen: *restitue mihi filium meum, quia unicus mihi est.* Die Menge stimmt in die Bitte ein (verglichen mit jenen früheren Wundern große Variatio: hier Kind, dort Erwachsene, und Bitte der Menge um Wiederbelebung, während Martinus früher spontan gehandelt hatte). *Tum Martinus videns pro expectantium salute, ut postea nobis ipse dicebat, consequi se posse virtutem* (religionspsychologisch interessantes Selbstzeugnis über wahrscheinliches Gelingen des Wunders!), *defuncti corpus propriis manibus accepit* (4, 7). Bernoulli, der bei den andern Totenerweckungen das Sich-Ausstrecken über die Leiche hervorgehoben hatte, bemerkt hier (a. a. O. S. 24), die Behandlung des leblosen Körpers sei diesmal nicht näher beschrieben. Aber sie ergibt sich klar aus dem Zusammenhang: Martinus nahm das Kind also *propriis manibus* entgegen, *et cum spectantibus cunctis* (beachte den Kontrast zu den früheren Erweckungen!) *genua flexisset, ubi consummata oratione surrexit, vivificatum parvolum matri reddidit.* Er hat sonach die ganze Zeit über das Kind in den Armen gehabt, war mit ihm niedergekniet zum Gebet und gibt es erst jetzt, belebt, aus den Händen. Beim kleinen, aus dem Sarg genommenen Kind, ersetzt also die Umarmung, nicht etwa Handauflegung, die συνανάχρωσις mit den aufgebahrten Erwachsenen. Erfolg: das ganze Dorf bekehrt sich; *cunctos inposita universis manu catechumenos fecit* (4, 9).

Was wir aus dem Text erschlossen hatten, bestätigt die Paraphrase bei Paulinus (der auch dies Mirakel durch ein neues Proömium hervorhebt, IV 245 ff.):

ergo ut defuncti funus miserabile nati
280 *Supplex inposuit mater felicibus ulnis* (also nicht
adtacti motari artus, reserata patere *manibus!*)
lumina . . .,

die Stimme kehrt wieder, und das Kind erwidert die Umarmung:

285 *brachiaque innexo gaudens suspendere collo*
Martini amplexus — neclecta matre — poposcit.

Dagegen bei Venantius Fortunatus (III 189—196) ist keine Anschaulichkeit erzielt; ohne Sulpicius und Paulinus wäre der Belebungsvorgang recht unklar: Martinus kniet nieder, betet, richtet sich auf, *simul infans vivificatur, porrigiturque suae, populo sub teste, mamillae.* Lediglich aus *porrigitur* muß man erschließen, daß die Mutter das Kind (den Säugling, wenn *mamillae* wörtlich zu nehmen und nicht preziös = *matri* ist) dem Heiligen gegeben, und dieser es während des Gebets gehalten hatte.

Wie hoch auch dies Wunder zu schätzen sei, läßt Sulpicius Severus dadurch hervortreten, daß er den dritten Dialogpartner Postumius das Urteil sprechen läßt. Dieser hatte vorher die Wunder der Eremiten und Anachoreten, die er in Ägypten kennen gelernt hatte, sehr gerühmt. Aber nun nach Gallus Bericht ruft er aus: *Vicisti ... Galle, vicisti, non utique me ... sed eremitas omnes anachoretasque vicisti. nemo enim illorum, sicut Martinus ... mortibus imperavit. meritoque hunc iste Sulpicius apostolis conparat et prophetis, quem per omnia illis esse consimilem fidei virtus ac virtutum opera testantur* (c. 5).

d) Abschluß

An den eben erwähnten Vergleich des hl. Martinus mit 'Aposteln und Propheten' hat sich eine Kontroverse zwischen Babut und Delehaye (a. a. O. 51—53) angeschlossen. Babut wollte darin einen literarischen Hinweis auf apokryphe Apostelakten (wo Totenerweckungen häufig sind) und auf das AT, Elias und Elisa erblicken. Delehaye weist das wohl mit Recht zurück, und ich füge noch hinzu, daß die Apostel ja nicht durch συνανάχρωσις zu wirken pflegen.[1] Sulpicius will vielmehr ausdrücken, daß Martinus in der Hierarchie der Heiligkeit (vgl. Delehaye a. a. O.) nun einen Apostel- und Prophetengleichen Rang verdiene. Das läßt sich bestätigen durch eine bei Delehaye nicht vollzogene Kombination mit vit. Mart. c. 7. Fassen wir nämlich die drei Totenerweckungen als literarische Einheit, — und das ist schon deshalb erlaubt, weil Sulpicius den Dialogus ja als Ergänzung zu der Biographie geschrieben hat —, dann bemerken wir die sinnvolle Steigerung: nach dem ersten Fall, der Erweckung der Katechumenen, hatte Sulpicius festgestellt, daß Martinus,

[1] Denn die Handlung des Paulus Apg. 20, 10 ff. ist gewiß nicht als ἐπαφὴ καὶ συνανάχρωσις aufzufassen, sondern so zu verstehen, wie sie Preuschen im Kommentar z. d. St. und Bieler o. S. 238 A. 1 erklären. Hätte man sie im alten Christentum als συνανάχρωσις verstanden, wäre doch zu erwarten, daß die apokryphen Apostelgeschichten, die neutestamentliche Typen zu steigern oder zu vergröbern pflegen, ein klares Beispiel von Totenerweckungen unseres Typus aufwiesen; das ist aber nicht der Fall, wie ich o. S. 246 A. 3 schon betonte.

der bisher als *sanctus* galt, nun sich legitimiert hat als *potens et vere apostolicus,* also als Wundertäter, der für seinen Glauben wirbt. Das zweite, gleich angeschlossene Wunder, hatte er ohne solche Regiebemerkung gelassen (s. o. S. 257). Jetzt, nach dem dritten Wunderbeweis im gleichen, schwersten und seltensten Gebiete der Totenerweckung, sind die Ausdrücke *apostolus* und *propheta* sachlich-stilistische Steigerung. Und es ist ein feiner Zug, daß Sulpicius diesen seinen Vergleich Martini mit Aposteln und Propheten dem Postumius in den Mund legt, der zuvor als laudator der exotischen Wundertäter aufgetreten war: so ist die Richtigkeit des Lobes von einem andern bestätigt und objektiviert.

Als Ganzes betrachtet, gewinnen unsere drei Totenerweckungen vom *συναvάχρωσις*-Typus auch entschieden: man fühlt stärker die Variatio nach Einkleidung, Aufbau, Auswertung heraus. Es ist ähnlich wie bei den Befreiungswundern in der Apostelgeschichte (vgl. mein Gebet und Wunder 143 ff. = Genethliakon W. Schmid 309 ff.). Die zweite Erweckung, die isoliert betrachtet etwas matt hinter der ersten wirkte, gliedert sich in der Zusammenschau besser ein; sie erscheint als harmloseres Zwischenspiel zwischen dem ersten, breit erzählten Beispiel und dem dritten, weitaus ausführlichsten. Daß wir die drei aufeinander beziehen sollen, hat ja Sulpicius dadurch selbst zu verstehen gegeben, daß er den Gallus beim dritten Beispiel so breit auf die ersten beiden anspielen und sie zitieren läßt: *quod liber tuus plenius est locutus* (dial. I (II) 4, 3); und wenn hier Gallus die dritte als verwunderlicherweise übergangen bezeichnet *(quod praetermisisse te miror),* so sagt uns damit der Schriftsteller Sulpicius: nehmt den Nachtrag hinzu, faßt die drei als Einheit auf und empfindet das letzte Wunder als das stärkste der Reihe!

2. MAGISCHE UND EROTISCHE ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ UND DIE ISIS-OSIRISLIEBE

(Zu S. 249.)

Wenn man im Alten Orient ausdrücken wollte, daß böse Geister mit dem Menschen nicht in Kontakt treten, mit ihm nicht eins werden, in ihn nicht eingehen (und ihn so schädigen) sollen, formuliert dies der Beschwörende so:

„Ihren Kopf auf seinen Kopf,
ihre Hand auf seine Hand,
ihren Fuß auf seinen Fuß
sollen sie nicht legen.“

(OLZ. 11, 492; Jastrow, Rel. Babyl. Assyr. 1, 375, vgl. Biehler, o. S. 238 f.)

Um in engsten Kontakt mit dem zu Erweckenden zu kommen, legte Elisa (II. Kön. 4, 34)

τὸ στόμα αὐτοῦ ἐπὶ τὸ στόμα αὐτοῦ
καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ
καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ.

Der Liebende, der das Einswerden genossen hat, beschwört die glückliche Erinnerung so:

Στέρνα ἐπὶ στερνοῖς, μαστῷ δ' ἐπὶ μαστὸν ἐρείσας,
χείλεά τε γλυκεροῖς χείλεσι συμπιέσας
Ἀντιγόνης καὶ χρῶτα λαβὼν πρόσχρωτα — τὰ λοιπὰ
σιγῶ, μάρτυς ἐφ' οἷς λύχνος ἐπεγράφετο.

Das ist zunächst nur eine formal interessante Parallele aus dem Bereich der συνανάχρωσις: Marcus Argentarius A. P. 5, 127 St., vgl. die kürzere Form A. P. 9, 362 v. 9 und ähnliches bei Ovid, was Brandt zu am. 3, 7, 10 notiert. Es ist im einzelnen das σχῆμα ausgeführt, das Artemidor, Onirocr. I 79 p. 76, 13 H. als σύγχρωτα περαίνεσθαι und p. 79, 3 und 13 als τὸ σύγχρωτα bezeichnet. Und das ist alles auch rein „profan". Aber in religiös-mystische Sphäre gehört das στόμα ἐπὶ στόματος bei der συνουσία mit dem πάρεδρος δαίμων, das Bieler o. S. 238 schon erwähnte. In der Form eines μακαρισμός tritt die συνανάχρωσις auf bei Seneca, De puero amato (A. L. 430 R.):

Felix, si qua tuum conrodit femina collum,
felix, quae labris livida labra facit,
quaeque puella tuo cum pectore pectora ponit
et linguam tenero lassat in ore suam.

Auch der antike Liebeszauber bedient sich dieser Formel, um seine Wünsche deutlich zu machen. Pariser Zauberpap. 400 ff. (Preisendanz, Pap. Mag. Graec. I nr. 4 S. 84 f.):

κεφαλὴν κεφαλῇ κολλήσῃ
καὶ χείλεα χείλεσι συνάψῃ
καὶ γαστέρα γαστρὶ κολλήσῃ
καὶ μηρὸν μηρῷ πελάσῃ
καὶ τὸ μέλαν τῷ μέλανι συναρμόσῃ.

Ähnlich im Straßburger Liebeszauber v. 22 f. (ebd. II nr. 17a S. 138 f.):

μηρὸν μηρῷ καὶ κοιλίαν κοιλίᾳ κολλῶσα
καὶ τὸ μέλαν αὐτῆς τῷ ἐμῷ μέλανι ἡδυτάτῳ.

Nun pflegt man bekanntlich den Zauber dadurch wirksamer zu machen, daß man auf einen Präzedenzfall in der Götterwelt hinweist und nicht so sehr eine Analogie als geradezu die Identität mit dem mythischen Vorgang magisch herstellt (vgl. hierüber zuletzt v. d. Leeuw, Epische Einleitung der Zauberformeln, Zeitschr. f. Religionspsychologie 6 [1933] 161 ff.). Und da ist Isis und Osiris wie im übrigen Zauber (v. d. Leeuw 162) gerade auch im Liebeszauber das Exemplum: φιλίτω με ἡ δεῖνα ... ὡς ἐφίλησεν ἡ Ἶσις τὸν Ὄσιριν. So heißt es im Osloer Papyrus (Preisendanz a. a. O. II nr. 36 v. 299 f. S. 172), und Eitrem, Pap. Osloenses I (1925) 195 verglich damit einen demotischen Zauber (Griffith-Thompson, Demot. Mag. Pap. col. XV 15): *to feel a love for him . . . the love that Isis felt for Osiris.*

Wir haben oben S. 249 im Anschluß an Kerényi vermutet, daß Isis den Osiris in erotischer συνανάχρωσις wiederbelebte und zugleich ihr Kind empfing, hatten jedoch für diese Handlung nur partielle Zeugnisse. Für ihre erotische συνανάχρωσις gibt aber ein koptisches Stück des großen Pariser Zauberbuches ein vollgültiges. Da wird — als pars epica — zunächst ein Liebeszauber der Isis gegeben, der die Liebe des Osiris erzwingen sollte. Der jetzt unklar gewordene Text lautete ursprünglich wohl:

„Was in seinem Leib ist, in meinen Leib,
was in seinem Phallus ist, in meine Vulva."

(Preisendanz a. a. O. I 71 A. 7.) Bei der menschlichen Nutzanwendung heißt es dann (v. 119 ff.):

„Was in ihrer Hand ist, in meine Hand,
was in ihrem Mund ist, in meinen Mund,
was in ihrem Leib ist, in meinen Leib,
was in ihren weiblichen Körperteilen ist,
in meine männlichen Körperteile.

Mir scheint, in all diesen Fällen, im altorientalischen wie im antiken Zauber, wird der sachliche „Parallelismus membrorum“ bei der Bezeichnung der *συναναχρωσις* ohne weiteres auch in der sprachlichen Formulierung als ein die Magie verstärkendes Ausdrucksmittel empfunden worden sein: Wortmagie, die sachlich erstrebte Wirkung befördernd. Ich glaube das gerade auch im Hinblick auf indogermanischen Zauber behaupten zu dürfen, wo, zwar nicht bei der *συναναχρωσις* zweier Körper, sondern bei der Einrenkung verrenkter Glieder, ein ähnliches Formelement des Parallelismus membrorum bemerkenswert ist. Im Atharvaveda 4, 12 (Kuhns Zeitschrift 13, 58) heißt es:

„Zusammen werde Mark mit Mark, und auch zusammen Glied an Glied ...
Mark mit Mark sei vereinigt, Haut mit Haut erhebe sich,
Blut erheb' sich dir am Knochen, Fleisch erhebe sich am Fleisch.
Haar mit Haar füg es zusammen, füge mit der Haut die Haut,
Blut erheb' sich dir am Knochen!“

Kuhn hat damit den 2. Merseburger Zauberspruch verglichen:

ben zi bena, bluot zi bluoda,
lid zi geliden, so se gelimida sin!

Aus den vielen Nachfahren dieses germanischen Zaubers (Ebermann, Blut- und Wundsegen, Palästra 24 [1903] Kap. I; neuere Literatur bei Ohrt, Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens 6, 183) nenne ich nur zwei Beispiele, die die Zahl des Parallelismus bis zu 5 bzw. 6 Gliedern erhöhen, J. Grimm, D. M.[4] II 1031, Kuhn 56:

„fleisch zu fleisch, pluet zu pluet,
adern zu adern, pain zu pain,
gelider zu gelidern, ylichs an sein stat“

und den niederösterreichischen Spruch (Zeitschr. Österr. Volksk. 3 [1897] 214; Jungbauer, Deutsche Volksmedizin 110):

„Haut zur Haut, Blut zum Blute,
Ader zur Ader, Haar zum Haar,
Knochen zum Knochen, Mark zum Marke,
und alles, was in diesem Gliede erhalten ist.“

Wie in all diesen Fällen die sprachliche Form das Zueinander der einzelnen Teile unterstreicht und damit die Intensität des Auszusagenden steigert — sei es nun, daß es sich um Zauber handelt oder um inbrünstigen sermo amatorius —, so ist es in der Handlung des von uns oben untersuchten Wunder- und Zaubertypus der *συναναχρωσις* wichtig, daß die Körper sich wirklich Glied mit Glied decken, um die volle, stärkste Wirkung der *ἐπαφή* zu erzielen. Und es darf vermutet werden, daß der alte ägyptische *ἱερὸς λόγος*, der die Totenerweckung und Liebesumarmung des Osiris durch Isis berichtete, ursprünglich eine solche volle sprachliche Formulierung besaß, von der wir nur noch Splitter einerseits in dem dezenten Plutarchischen *προσώπῳ τὸ πρόσωπον ἐπιθεῖσαν* und *ἀσπάσασθαι*, anderseits in den massiveren Wendungen des Zauberpapyrus erkennen können.

3. EIN ETRUSKISCHER BRAUCH

Kannten auch die Etrusker Totenerweckung durch *συναναχρωσις* und ist die gleich zu nennende *poena* die diabolisch grausame Verkehrung ins Gegenteil? Sie banden Lebende auf Leichname, Glied auf Glied, um die Lebenden mit den Kadavern verfaulen zu lassen. Das berichtete (aus Aristoteles) Cicero im

Hortensius, frg. 95 Müller = Augustinus c. Iulian. Pelag. IV 15, 78, Servius, Aen. 8, 479 f., 485 und Val. Max. 9, 2, ext. 10 (*vivorum corpora cadaveribus adversa adversis alligata atque constricta, ita ut singulae membrorum partes singulis essent adconmodatae*).

4. SYMBOLISCHE ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ MIT DEM KRUZIFIX, MIT DER „LÄNGE CHRISTI", DER „LÄNGE MARIAE" U. Ä.

(Zu S. 251.)

Der aus dem oben angeführten carmen erschlossene Brauch ist als Handlung im volkskundlichen Material offenbar nicht mehr nachzuweisen; wenigstens bietet ihn Jacobys Artikel „Kruzifix" im Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens 5, 637 ff. nicht. Schon partielle συνανάχρωσις ist heilkräftig: man berührt mit der Hand das Kruzifix und streicht sich dann übers Gesicht (ebd. 64, aus E. H. Meyer, Bad. Volksleben 535, 576). Häufig hängt man sich ein kleines Kruzifix als Amulett um den Hals (Jacoby 641), und das kann man wohl als gemilderte Form einer totalen συνανάχρωσις auffassen.

Als symbolischen Ersatz einer solchen möchte ich auch jenen abergläubischen Gebrauch betrachten, gegen den die Kirche schon früh und oft angekämpft hat: das Heilen mit der „Länge Christi" oder Mariae oder eines Heiligen. „Länge Christi" usw. nennt man zusammengeklebte, mit Gebeten bedeckte Papierstreifen oder Bänder, deren Länge der Größe Christi, Mariä und gewisser Heiligen entsprechen sollte. Und gerade die Länge Christi will man u. a. auch am Kreuz Christi abgemessen haben. Kranken, zumal auch Schwangeren, legte man solche „Längen" aufs Bett, auf die Brust, umgürtete auch den Leib damit (vgl. Jacobys erschöpfende Darstellung, Schweiz. Arch. f. Volksk. 29 [1929] 1 ff., 181 ff. und kürzer im Handwörterbuch d. deutsch. Abergl. 2, 63 f.; 5, 899; Jungbauer, Deutsche Volksmedizin 184). Sie ist zweifellos symbolischer Ersatz der Heiltumträger κατ' ἐξοχήν, und der ursprüngliche Sinn ihrer Anwendung war doch wohl der, daß diese „Längen", der Länge nach auf einen Heilsuchenden gelegt, diesem die gesamte Heilkraft des Urbildes vermitteln sollten. Das ist dann früh verblaßt, wenigstens ist mir eine ausdrückliche Vorschrift, sie auf diese Art aufzulegen, nicht bekannt. Die öfters nachweisbare Umgürtung mit der „Länge" darf, phänomenologisch betrachtet, als symbolischer Ersatz der Umarmung durch den göttlichen Heilträger gelten. Daß man auch bei den „Längen" sich noch bewußt war, daß sie jedes einzelne Glied des heiligen Leibes repräsentieren und also die Summe von ihrer aller Segenskraft übermitteln, das scheinen mir die merkwürdigen benedictiones der einzelnen Glieder zu beweisen, die die zur „Länge" gehörigen Gebete enthalten. Solche auf Christi Glieder gab es schon im 14./15. Jahrh. (Jacoby will sie einmal veröffentlichen), für die Gebete auf die Glieder Mariä verweise ich auf Jacobys Material S. 198 ff. im Schweiz. Arch. a. a. O. Eine Probe: *benedictae sint plantae tuae . . ., benedicti sint pedes tui . . ., benedicta sint crura tua . . .* usf.; ich zähle 37 solcher Strophen bei einem Exemplar, wo weder die *viscera* noch die *iuncturae feminalium tuorum, o castissima Maria* fehlen.

Wenn Jacoby im Anschluß an Sartori sagt, daß das Maß einer Person ihr ganzes Wesen in sich einschließt, dann wird die Richtigkeit dieser Auffassung gerade durch die seltsam-massiven Einzelausführungen in den Gebeten erwiesen. Die „Längen" heiliger Personen sind also Abbreviatur von deren Körper-Totalität; sie sich umzubinden oder aufzulegen ist nichts anderes als symbolischer Ersatz der real nicht mehr vollziehbaren, magisch wirkenden συνανάχρωσις und ἐπαφή.

Der korrekte kirchliche Gebrauch sieht natürlich nur ein Niederknien oder Sich-Beugen vor dem Kruzifix zum Zweck der Heilgewinnung vor; vgl. das Gebet bei der Weihe eines neuen Kruzifixes (benedictio solemnior crucis, Rituale Romanum p. 605 der 4. Ausg.): *benedictio illius ligni, in quo membra sancta Salvatoris suspensa sunt, sit in isto ligno, ut orantes inclinantesque se propter Deum ante istam crucem, inveniant corporis et animae sanitatem.*

5. PROFAN-MAGISCHE ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ IM DEUTSCHEN HEILZAUBER

Der deutsche Zisterzienser Frater Rudolfus (c. 1235—1250) erwähnt in seinem Aberglaubenverzeichnis den schlesischen Brauch, daß Mütter sich auf den Leib des Neugeborenen legen, um es von aller Schwäche und aller Krankheit zu heilen. Dabei spielt er sogar — allerdings im Gegensinn — auf das Elisawunder an: „*Illo loco corporis, qui est ianua nostri introitus in hunc mundum, incumbunt super puerum (sed non sicud Helyseus fecit*[1]*), ut sanent in eo omnem languorem et omnem infirmitatem*" (Klapper, Mitt. Schles. Gesellsch. f. Volksk. 17 [1916] 31 nr. 20). Als Wesentliches dieser συνανάχρωσις empfand Rudolfus, daß die Genitalgegend der Mutter das Kind berühren muß (daher der abwehrende Vergleich mit Elisa, hier „weiße" Magie, dort besonders schamlose „schwarze"!). Es wird also in der ἐπαφή speziell jener Körperteil wirksam, der auch sonst im Volksglauben mit besonderem „Orenda" ausgestattet ist (vgl. im allgemeinen Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens 3, 730 ff.). Der von Rudolfus getadelte Brauch ist sonst offenbar nicht nachweisbar; Bächtold-Stäubli a. a. O. 4, 1321 sagt zwar im Artikel „Kind" verallgemeinernd „Die Mutter legt sich nach altem Aberglauben mit dem Leib über das kranke Kind", verweist aber in Anm. 222 nur auf Klappers Arbeit a. a. O. Dieser selbst berührt leider in seinen ausgewählten Erläuterungen S. 38 ff. gerade nr. 20 gar nicht.

[1] Vgl. dazu Vita Samsonis I 9 (bei Bieler o. S. 239).

DER HELLENISMUS IN DER URHEIMAT DES EVANGELIUMS

VON *GEORG BERTRAM* IN GIESSEN[1]

Die Urheimat des Evangeliums ist das Land am See Genezareth, der östliche Teil von Galiläa und die im Norden und Osten daran grenzenden Gebiete von Sidon, Tyrus und Cäsarea Philippi und das Ostufer des Sees, ein Gebiet, das mehr landschaftlich und wirtschaftlich als politisch und völkisch zusammengeschlossen war. Dieser Landstrich am See Genezareth hat zu allen Zeiten die Geschicke Palästinas geteilt, jenes Durchgangslandes von Ost nach West und von Süd nach Nord, das seiner Lage entsprechend niemals eine bodenständige Bevölkerung, niemals eine eigene Kultur besessen hat. Und was von Palästina im ganzen gilt, gilt erst recht von Galiläa. Es ist ja der reichste und fruchtbarste Landstrich Palästinas. Die natürlichen Bedingungen, die Bodenbeschaffenheit, der Wasserreichtum und die verkehrsgeographische Lage, boten hier für eine fleißige Bevölkerung zu jeder Zeit die günstigsten Voraussetzungen für Ackerbau und Viehzucht, für Handwerk und Handel. Und in der hellenistischen Zeit war Galiläa ein reiches Land. Begeistert schildert es der jüdische Geschichtsschreiber Josephus in seiner Darstellung des jüdischen Krieges (III, 3, 2; 10, 8): „Dem Lande fehlte es nie an Männern, denn es ist üppig und weidereich, mit Bäumen aller Art in Hülle und Fülle bepflanzt und so ergiebig, daß es auch den trägsten Landmann zur Arbeit anregt. So kommt es, daß das ganze Land von seinen Bewohnern angebaut ist und kein Teil desselben brach liegt. Aus dem nämlichen Grunde hat es eine Menge von Städten, und auch die Bevölkerung der Dörfer ist wegen der Fruchtbarkeit des Bodens überall so dicht, daß selbst das kleinste Dorf mehr als 15 000 Einwohner zählt." „Den Gennesar entlang erstreckt sich eine gleichnamige Landschaft von wunderbarer natürlicher Schönheit. Infolge der Fettigkeit des Bodens versagt sie keinerlei Gewächs, und es haben sie dann auch die Bewohner mit allen möglichen Arten davon bepflanzt, zumal das ausgezeichnete Klima ebenfalls zum Aufkommen der verschiedensten Gewächssorten beiträgt ... Was sich hier vollzieht, könnte man ebensogut einen Wettstreit der Natur nennen, die das einander Widerstrebende auf

[1] Vortrag auf dem Philologentag in Trier 1934.

einen Punkt zu vereinen trachtet, wie einen edlen Kampf der Jahreszeiten, deren jede diese Landschaft in Besitz zu nehmen sucht. Denn der Boden bringt die verschiedensten, anscheinend einander fremden Obstsorten nicht bloß einmal im Jahre, sondern lange Zeit fortwährend hervor... Zu dem milden Klima gesellt sich dann noch die Bewässerung durch eine sehr kräftige Quelle, die von den Eingeborenen des Landes Kapharnaum genannt wird."[1] Mag in dieser Schilderung auch manches übertrieben sein und müssen auch die Zahlenangaben als völlig unzuverlässig und phantastisch hoch angesehen werden, so gibt doch Josephus eine im wesentlichen zutreffende Beschreibung von den natürlichen Lebensbedingungen Galiläas und seiner Kernlandschaft am See. Und auch die Mitteilungen über Bebauung und Besiedlung lassen sich nicht nur auf archäologischem Wege in ihrem Kern als richtig erweisen, sondern sie bewahrheiten sich auch heute überall da, wo dieses herrliche Land wieder in Kultur genommen worden ist. In der hellenistischen und römischen Zeit ist Galiläa fast 1000 Jahre lang von der Zeit Alexanders des Großen bis zur Zeit der arabischen Eroberung ein blühendes Land gewesen; den Höhepunkt dieser Blüte erlebte es wohl erst in der Zeit der syrischen Kaiser im 3. nachchristlichen Jahrh., aber schon die Zeit der herodischen Fürsten bedeutete für das Land wirtschaftliche und kulturelle Hebung, die auch durch Kriege und Aufstände nur vorübergehend hat gehemmt werden können.

Die Israeliten und Juden haben Galiläa zu keiner Zeit ihrer Geschichte fest in ihrer Hand gehabt. Zur Zeit der Landnahme der Israeliten konnten die Kanaanäer in diesem Landesteil nur mühsam zurückgedrängt werden und erst in der Königszeit ist Galiläa völlig unterworfen worden. Aber auch damals ist die kanaanäische Bevölkerung hier so wenig wie sonst in Palästina völlig ausgerottet worden, Galiläa hat auch nach dem Urteil der Israeliten und Juden selbst stets eine Mischbevölkerung gehabt, worauf der Name 'Kreis der Heiden'[2] hinweist. Auch die Kanaanäer sind übrigens ein Mischvolk, das aus der Mittelmeerrasse, der europäischen und der taurischen Rasse sich gebildet hat. Schon vor der Eroberung Samarias und der Vernichtung des israelitischen Nordreiches (722) wurde Galiläa ein Teil der assyrischen Provinz Meggido, die die Ebene von Jesreel mit umfaßte.[3] Durch die Deporta-

[1] Übersetzung nach Heinrich Klementz.

[2] Die Bezeichnung kommt im AT nur Jes. 8, 23 vor. Sonst findet sich nur „der Kreis“. Für die Makkabäerzeit ist die heidnische Durchsetzung des Landes durch 1. Mak. 5, 15 bezeugt. Nach dieser Stelle haben sich damals Leute aus Ptolemais, Tyrus und Sidon und das ganze heidnische Galiläa verbündet, um die Juden aus diesem Bezirk auszurotten.

[3] Tiglat-Pileser III. unterwarf das Gebiet 734/33 und deportierte einen Teil der Einwohner. In Obergaliläa waren schon unter Salomo 20 Orte in der Ge-

tionen der Israeliten und durch die Ansiedlung fremder Kolonisten entstand eine neue Mischbevölkerung, die wirtschaftlich, politisch und kulturell vom Ausland abhängig blieb und wohl auch religiös kaum noch Beziehungen zu Jerusalem hatte.[1] Mit der Eroberung und Zerstörung Jerusalems fiel auch der letzte Rückhalt für die etwa noch vorhandenen Reste der israelitischen Einwanderer und selbst die Familien, die sich bis dahin noch völkisch rein erhalten hatten, mußten in der nun ganz Palästina besetzenden Mischbevölkerung mannigfachster Herkunft untergehen. Als das Judentum sich in der nachexilischen Zeit restituierte, handelte es sich nicht mehr um eine völkische, sondern um eine religiöse Erneuerung, die unter dem ausgesprochenen Schutz der persischen Regierung stand.[2] Zwar versuchten die Heimkehrer zunächst nach dem Willen ihrer Führer sich streng gegenüber der halbheidnischen Mischbevölkerung des Landes abzuschließen, aber an die Stelle dieser undurchführbaren Abschließung trat sehr bald die Vermischung auf allen Lebensgebieten und der erfolgreiche Versuch, wenigstens religiös das Land von neuem der Herrschaft Jerusalems und seiner Priesterschaft zu unterwerfen. Galiläa jedenfalls ist in der nachexilischen Zeit nicht etwa von den Juden neu besiedelt worden, sondern seine Bevölkerung ist wenigstens teilweise durch die jüdische Propaganda zum Judentum bekehrt worden. Aber auch diese missionarischen Eroberungen sind dem Judentum wohl nach dem Einfall des Artaxerxes III. Ochus, 351, wieder verloren gegangen und bis in die makkabäische Zeit hinein blieb das Judentum im wesentlichen auf Jerusalem und seine unmittelbare Umgebung beschränkt.[3] So konnte die hellenistische Kultur mehr als anderthalb Jahrhunderte sich ungestört in Palästina und besonders in Galiläa ausbreiten und die gesamte Bevölkerung, auch soweit sie noch dem Judentum anhing, äußerlich und innerlich erfassen. Die palästinische Bevölkerung konnte der hellenistischen Kulturpropaganda kein in Sitte und Herkommen gegründetes, fest geschlossenes Volkstum entgegen-

gend von Kabul als Bezahlung für das Material zum Palast- und Tempelbau an Hiram von Tyrus übergegangen (1. Reg. 9, 11). Vgl. Greßmann, Altorientalische Texte zum AT (1926)² 347 f. Posidonios bezeichnet die Bewohner von Galiläa und Samaria als ägyptische, arabische und phönizische Mischbevölkerung (Strabo, Geogr. XVI, 34, 760). Vgl. Guthe in RE. prot. Theol. s. v. Galiläa; Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit (1903) 79 f.

[1] Die Stelle 2. Chron. 30, 10 f. wird z. B. von Guthe auf nachexilische Verhältnisse bezogen. Für die vorexilische Zeit kann mit Versuchen, das nordisraelitische Gebiet religiös in Abhängigkeit von Jerusalem zu bringen, wohl kaum gerechnet werden.

[2] Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, II. Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazareth (1921) 1. Vgl. Steuernagel, ZDPV. 35 (1912) 96.

[3] Hölscher a. a. O. 42 f., 46 ff., 70.

stellen. Sie nahm vielmehr die fremde Kultur willig auf; selbst der jüdischen Religion schien die innere Kraft zum Widerstand zu fehlen und es war etwa in der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrh. nahe daran, daß das Judentum auch religiös im hellenistischen Synkretismus unterging.

Erst die Fehlgriffe der syrisch-hellenistischen Herrscher, besonders Antiochus IV. Epiphanes, bei seinem Versuch, auch das Judentum völlig zu assimilieren, führten zu einem furchtbaren Rückschlag und schließlich zum Stillstand des ganzen Prozesses. Das Judentum der hellenistischen Zeit hatte längst eine universalistische Theologie ausgebildet, für die sich ja die Ansatzpunkte in der Verkündigung der alttestamentlichen Propheten finden, hatte das Griechische weithin sogar als Kultsprache angenommen und hatte in der griechischen Übersetzung des AT seiner Religion die weltförmige missionskräftige Prägung gegeben, die ihm für ein halbes Jahrtausend die missionarische Durchdringung der ganzen hellenistischen Welt ermöglichte.[1] Der Gottesgedanke, Gott als der Herr und König der Welt, und die damit zusammenhängenden Gottesbezeichnungen, Herr, Allmächtiger, Himmelsgott, Höchster Gott, entsprachen nicht nur der monotheistischen Tendenz, die im hellenistischen Pantheon sich immer mehr durchsetzte und auch die Entwicklung in den Religionen der unterworfenen Völker bestimmte, sondern schienen auch dem philosophischen Denken Genüge zu leisten und so das Judentum als die wahre, vernünftige Weltreligion zu empfehlen. Als aber Antiochus IV. durch die Aufstellung des Zeusbildes im Tempel zu Jerusalem diese Entwicklung meinte zum Abschluß bringen zu können, da entfachte er, ihm selber ganz unerwartet und unverständlich, einen fanatischen Widerstand. Mit einemmal waren dem Judentum die Augen geöffnet; die Entwicklung zur philosophischen Weltreligion bedeutet Untergang, nicht Sieg; mit dieser Erkenntnis ist die Entstehung des Judentums, wie wir es kennen, gegeben, des Judentums, das durch einen fanatischen Glauben an die Macht des Blutes sich zusammengeschweißt hat. Noch Jahrhunderte hindurch allerdings blieb das Judentum durch seine Propaganda ein Mischvolk aus den Völkern der Mittelmeerwelt; erst der mit den Erfolgen der christlichen Mission beginnende Ausscheidungsprozeß und die Rückkehr zur hebräischen Kultsprache haben ihm die relative Geschlossenheit gegeben, die den Juden als Fremdkörper unter den mittel- und westeuropäischen Völkern erscheinen lassen. Rassenmäßig hat dieses Judentum mit dem Volk des AT nichts zu tun. Diese Juden sind Nachkommen jener Kanaanäer und Syrer, die als Phönizier und Punier einst eine Rolle in der Weltgeschichte gespielt haben und die im AT schon

---

[1] Bertram in Rosen-Bertram, Juden und Phönizier 1929, Kap. II: Das antike Judentum als Missionsreligion 22 ff.

genau so wie später im Abendland als Typus des verächtlichen Händlers und Wucherers gegolten haben.[1]

Nach der makkabäischen Erhebung wurde Galiläa zunächst vom Judentum überhaupt aufgegeben. Der Makkabäer Simon besiegte in zahlreichen Treffen die heidnischen Eindringlinge, befreite die Juden des bedrohten Gebietes und brachte sie mit Weib und Kind und ihrer ganzen Habe nach Jerusalem.[2] Wenn diese Maßnahme vollständig durchgeführt worden wäre, hätte es am Anfang der makkabäischen Erhebung in Galiläa keinen einzigen Juden mehr gegeben. Jedenfalls mußte man das Gebiet kulturell zunächst den Einflüssen der syrisch-hellenistischen Kultur überlassen. Deren Auswirkungen blieben auch bestehen, als die Macht der Makkabäer sich über Palästina ausbreitete und auch Galiläa dem neu entstehenden jüdischen Herrschaftsgebiet eingegliedert wurde. Aber auch jetzt handelte es sich nicht etwa um die Ansiedlung von Juden in den eroberten Bezirken, sondern um Zwangsmaßnahmen der Judaisierung der galiläischen Bevölkerung. Aristobul I. (104—103) hat Galiläa in dieser Weise judaisiert[3]; die Bevölkerung wurde zur Annahme der jüdischen Sitten und Gesetze und vor allem der Beschneidung gezwungen und galt nunmehr als jüdisch, obwohl sie vom jerusalemischen Judentum offenbar niemals voll anerkannt worden ist. Zu lange und zu tief hatte in diesem Lande der Hellenismus gewirkt, als daß es jetzt plötzlich hätte gelingen können, das kleine Ländchen aus all den wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen mit der blühenden hellenistischen Welt im Norden und Osten zu lösen, selbst wenn hinter solchem Wollen stärkere und länger anhaltende Kräfte gestanden hätten, als es tatsächlich der Fall war.[4] Aber der Hellenismus war ja in Jerusalem selber nur unterdrückt, nicht völlig ausgerottet und im Laufe der Zeit gewann er auch im jüdischen Herrschaftsgebiet neuen Einfluß und neue Geltung; die herodianischen Fürsten haben ihm sogar in ihrem Gebiet zu einer neuen Blüte verholfen.

Es könnte zunächst so scheinen, als ob der Hellenisierungsprozeß nur die Oberfläche und Außenseite des Lebens der ihm unterworfenen

---

[1] Einzelnachweise bei Rosen-Bertram a. a. O., vor allem Kap. III: Juden und Phönizier in der Diaspora 69 ff.

[2] 2. Mak. 5, 15. 20–23. Ed. Meyer a. a. O. 226 f.

[3] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I (1901) 275 f., Josephus, Antiqu. 13, 11, 3. Samuel Klein versucht dagegen vergeblich, in einer Studie über Galiläa von der Makkabäerzeit bis 67 (1928) die Legitimität der galiläischen Juden zu behaupten.

[4] Die Eroberungen des Alexander Jannäus galten der Vernichtung der griechischen Kultur und der Ausbreitung des Judentums. Trotzdem ist die Kultur des Hasmonäervolkes zweisprachig gewesen. v. Wilamowitz-Moellendorf, Die griechische Literatur des Altertums (1912) 178.

Völker habe erreichen können. Und das wird auch überall da der Fall gewesen sein, wo die griechische Kulturausbreitung auf ein starkes und selbstbewußtes Volkstum stieß. Immerhin zeigt das Beispiel der Parther [1], daß gerade auch aus der intensiven Verbindung der völkischen Kultur mit der fremden etwas Neues, Wertvolles hervorgehen konnte. Und in Palästina und Syrien hatte der Hellenismus mit einem solchen Gegner nicht zu rechnen. Besonders Galiläa lag von Anfang an den Einflüssen der hellenistischen Kultur offen. Es kommen vor allem vier Punkte in Betracht, die für ihre intensive Verbreitung im Lande von Bedeutung waren: 1. der landfremde und das bedeutet, hellenistische Großgrundbesitz, 2. die hellenistische Stadtkultur, 3. die Verkehrsbeziehungen zu der hellenistischen Umgebung, 4. die herodianische Hellenisierungspolitik.

Galiläa war ja keineswegs in den Händen einer bodenständigen Bevölkerung von Kleinbauern und Handwerkern. Der Reichtum des Landes hatte vielmehr von jeher die Begehrlichkeit der fremden Eroberer erweckt und so sind zu allen Zeiten wohl die großen fruchtbaren Ebenen Galiläas als zusammenhängende Güter in den Händen ausländischer Großgrundbesitzer, Feldherren und Staatsmänner gewesen, die sich diese Kriegsbeute nicht hatten entgehen lassen. Der Sand Ägyptens hat uns ein unmittelbares Zeugnis [2] von diesen Wirtschaftsbeziehungen in einer Papyrussammlung erhalten, die einen großen Teil der Privatkorrespondenz eines gewissen Zenon, des Verwalters oder Bevollmächtigten des ägyptischen Finanzministers Apollonios (261—246 v. Chr.) von dem völlig hellenisierten Ptolemäerhofe umfaßt. Aus dieser Korrespondenz geht hervor, daß dem ägyptischen Minister ein großes Weingut in der Ebene El Battof in Untergaliläa, westlich von Tiberias, gehörte, über dessen Ertrag er in einem Begleitschreiben zu einer Weinsendung Rechenschaft erhält. Die Korrespondenz findet in griechischer Sprache statt; der Verwalter wie seine Unterbeamten, jedenfalls auch ein Teil der mitgebrachten Diener- und Arbeiter-Sklaven sind gräzisierte Ägypter und sonstige Ausländer, die fern der Heimat natürlich erst recht auf die griechische Kultur gewiesen sind; so bildet die Villa einen Mittelpunkt hellenistischen Wesens und ihre Einwirkungen auf die Umgebung bedeuten unwillkürlich eine Verbreitung des Hellenismus [3] in der Sprache,

[1] Vgl. Rostovtzeff, Caravan Cities (1932) 98 ff.

[2] M. Rostovtzeff, A Large Estate in Egypt in the Third Century before Christ. A Study in Economical History 1922. Herz, Großgrundbesitz in Palästina im Zeitalter Jesu, Palästina-Jhb. 24 (1928) 98 ff. Der letztere räumt mit dem Vorurteil auf, daß die Evangelien nur den bäuerlichen Kleinbetrieb kennten und daß es in Palästina höchstens einen patriarchalischen Wohlstand gegeben habe.

[3] Benzinger, Hebräische Archäologie (1927)[3] 61, mit Bezugnahme auf Schürer.

im Lebensstil, in der Bauweise und schließlich auch im Geistigen und Religiösen. Gegenüber dem selbstsicheren Optimismus des hellenistischen Lebensstils vermag sich die in Geltung und Bedeutung innerlich letztlich unsichere Gesetzlichkeit des Judentums nur schwer zu behaupten. Vielleicht können wir sogar in diesem Einzelfall die Hellenisierung der dem Gut benachbarten Ortschaft feststellen. Jedenfalls bezeichnet die rabbinische Litteratur El Battof, das alttestamentliche Beth Anath als „verschlungene“ Stadt, d. h. als eine dem Hellenismus verfallene Ortschaft in jüdischer Umgebung.[1] Es ist anzunehmen, daß zur Zeit der syrischen Machterweiterung über Palästina in dem Großgrundbesitz an die Stelle ägyptischer Hellenisten syrische traten. Aber den Wandel der politischen Verhältnisse überdauerten die wirtschaftliche Gesamtlage und die Bedeutung der Villa als Träger der vorbildlichen hellenistischen Kultur. Auch als die römische Herrschaft an die Stelle der Diadochenreiche trat, blieb ja im Orient im wesentlichen die hellenistische Kultur und Wirtschaftsform erhalten. Erst recht geriet jetzt der Grundbesitz in die Hände der großstädtischen vielleicht sogar hauptstädtischen Kapitalisten, die sich durch den Erwerb von Liegenschaften in den verschiedenen Provinzen des römischen Reiches gegenüber etwaigen Verlusten in dem einen Reichsteil zu sichern suchten.[2] Ein römischer Großgrundbesitzer, dessen Güter rings um das Mittelmeer in den reichsten und fruchtbarsten Gegenden verstreut lagen, kam natürlich selten oder nie zu dem persönlichen Besuch aller seiner Güter und Besitztümer. Er mußte sich auf seine Verwalter verlassen, die dadurch, auch wenn sie aus dem Sklavenstande hervorgegangen waren, eine selbständige und einflußreiche Stellung einnahmen und von einem mehr oder minder großen Stabe von Unterverwaltern umgeben, entsprechendes Ansehen genossen. Selbstverständlich umgaben sie sich mit allen Errungenschaften der hellenistischen Zivilisation, und die Reste der römischen Villen geben mit ihren oft künstlerisch wertvollen Mosaikfußböden ein Bild der verfeinerten Kultur, die auf diese Weise sich verbreitete. In Palästina und Syrien finden sich Beispiele dafür in großer Zahl aus dem 3. bis 6. Jahrh., z. T. auch wohl schon aus älterer Zeit. Gerade in Palästina sind sie auf eigentümliche Weise erhalten geblieben. Die Fußböden der Villen finden sich nämlich heute zumeist in Kirchenruinen, so daß man sich zunächst

[1] Vgl. Albrecht Alt in Palästina-Jhb. 22 (1926) 55 ff.

[2] Schon in der hellenistischen Zeit hat es in Palästina wie in Ägypten neben kleinbäuerlichem Eigentum Militärland, Lehnsgüter und Königsland gegeben. Vgl. Rostovtzeff, Studien zur Geschichte des römischen Kolonats 1910. Ludwig Friedländer, Sittengeschichte Roms I (1873) 234 f. und 245, ebenso die späteren Auflagen. Kaiserliche Güter in Galiläa erschließt Rostovtzeff, The Social and Economic History of the Roman Empire (1926) 248 f., 568 (deutsche Ausgabe 1930) aus Josesphus, Vita 13 (71).

über die profanen Darstellungen im heiligen Raum wundert.[1] Eine nähere Untersuchung zeigt dann, daß die Kirche auf dem Boden einer römischen Villa erbaut ist und daß man dabei den Fußboden und einen Teil der Grundmauern mitverwendet hat. Nur die Apsis mußte man dem gegebenen quadratischen Grundriß anfügen, und so finden sich in ihr dann auch meist in jüngerer Technik im Mosaik des Fußbodens christliche Symbole, vor allem solche, die Beziehung zum Abendmahl haben. Ein Beispiel dafür ist die sogenannte Brotvermehrungskirche[2] am See Genezareth in der Nähe der deutschen Mönchsniederlassung Tabgha. Sie ist unter Verwendung des Grundrisses einer römischen Villa erbaut und in ihr ist der mannigfache Tier- und Pflanzenmotive in vollendeter Feinheit darstellende Mosaikfußboden des profanen Bauwerks erhalten. In der Apsis dagegen findet sich in gröberer, späterer Arbeit eine repräsentative Darstellung des Brotkorbes und der Fische, die mit dem Hinweis auf die Brotvermehrung das Abendmahl symbolisieren. In Beth Dschibrin[3], südöstlich von Jerusalem findet sich sogar ein Mosaik mit der Darstellung der Jahreszeiten und der Mutter Erde, die an die heidnische Naturvergötterung erinnern, in eine christliche Kirche übernommen. Stammen diese archäologischen Zeugnisse nun auch aus einer Jahrhunderte jüngeren Zeit als das Evangelium, so bietet doch die evangelische Überlieferung selber die literarische Quelle, die die gleichen Verhältnisse des Großgrundbesitzes für die Zeit Jesu bezeugt. Jesus führt ja mit seinen Gleichnissen hinein in diese Sphäre; er kennt die Verhältnisse, weiß von dem Besitzer als dem reichen Ausländer, der nur gelegentlich einmal nach dem Rechten schaut. In seiner Abwesenheit prassen und spekulieren die Verwalter und verschleudern das Gut ihrer Herren, um schließlich selbst dadurch an den Bettelstab zu kommen. Aber wenn solche Selbständigkeit auch zu Betrug und Gewalttat verleiten kann, das Bild des treuen Knechtes, der seines Herrn Gut schützt und mehrt, ist sicher auch nicht nur Gleichnisgestalt, sondern eben so aus dem Leben gegriffen, wie das Widerspiel des gewalttätigen Betrügers. Und die gewaltigen Millionenbeträge, um die es dabei geht, erscheinen auch nicht mehr bloß als Beispielzahlen des übertreibenden orientalischen Gleichnisses, wenn man sie auf dem Hintergrund des hier vorauszusetzenden beispiellosen Reichtums betrachtet.[4]

---

[1] M. Avi-Yonah, Mosaic Pavements in Palestine in Quart. Dep. Ant. Pal. (1933) 2, 136 ff.; 3, 26 ff.

[2] Joh. Täpper, Die Kirche der Brotvermehrung am See Genezareth. Nachr.-Bl. für d. Teiln. u. Förd. des Deutschen Vereins vom Hl. Land 6 (1932) 77 ff.

[3] In Beth Dschibrin, das schon in den Zenon-Papyri erwähnt ist, gab es im 2. vorchristl. Jahrh. eine Kolonie hellenisierter Sydonier, deren Grabanlagen ägyptischen Einfluß verraten. Vgl. A. Alt, Palästina-Jhb. 22 (1926) 74 f.

[4] Vgl. Luk. 12, 16–21; 16, 1–12. Matth. 22, 1–14; 25, 14–30. Weitere Hinweise bei Herz a. a. O. 99 f.

Neben dem internationalen Grundbesitz ist es vor allem die hellenistische Stadtkultur, die auch in Galiläa mit ihren typischen Erscheinungen eindringt und so dem Land den Stempel der ökumenischen Mittelmeerkultur aufdrückt. Vor allem geht es hier um eine bestimmte Geisteshaltung, die das Bürgertum der griechischen Städte ausgebildet hatte und die auch auf die griechischen Kolonien sich ausdehnte und schließlich die ganze hellenistische Welt ergriff. Der bürgerliche Gemeinsinn nahm das regste Interesse am öffentlichen Leben, an dem sich tätig fördernd zu beteiligen, höchstes Recht des Vollbürgers war. Die öffentlichen Plätze, die Bäder, die Markthallen, die Gymnasien und Stadien, die Rathäuser und Tore, überhaupt die öffentlichen Gebäude waren der Stolz des Bürgers, und gewaltige Stiftungen der Reichen dienten der Ausschmückung der Städte mit prächtigen Bauten und Kunstdenkmälern. Die ganze Anlage der Stadt, die in der hellenistischen Zeit vielfach neu geplant wurde, atmete den freien Geist des Hellenismus und zeugte von Wohlleben, Prunk und Pracht des Kaiserreiches. Palästina und Syrien waren reich an solchen Städten.[1] Kunstgeschichtlich und religionsgeschichtlich hochberühmt sind die gewaltigen Stadtanlagen und Tempelbezirke von Baalbek, Palmyra und Gerasa, deren kilometerlange Säulenstraßen und erhabene Heiligtümer in jedem Beschauer Ehrfurcht und Bewunderung hervorrufen mußten. Und den großen Zentren des Wallfahrer- und Karawanenverkehrs suchten es die kleinsten Landstädtchen nach Kräften gleichzutun. Bis an die Grenze des Kulturlandes, soweit der römische Limes Schutz bot, finden sich überall im Ostjordanland die Ruinen hellenistischer Städte mit römischen Straßen und Befestigungen, mit hellenistischen Tempeln und Synagogen und christlichen Kirchen. In dem Bereich der Wanderungen Jesu liegt wenigstens eine der bekannteren hellenistischen Kultstätten, das dem Pan und den Nymphen geweihte Quellenheiligtum von Caesarea Philippi[2], dessen alter Name Paneas sich in der arabischen Zeit wieder durchgesetzt hat. So war das jüdische Land überall von den prunkvollen Zeugen eines mächtigen, auf der Wohlfahrt seiner Bürger aufgebauten Reiches umgeben. Und diese hellenistische Kultur war schon lange vor den Römern ins Land gekommen als Ausdruck einer weltweiten Menschheitsgesinnung und Gesittung, wie sie die hellenistischen Fürsten, die sich als Wohltäter[3] der

[1] Vgl. Rostovtzeff, Social and Economic History 248 f.; Ders., Caravan Cities 1932; V. Tscherikower, Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Großen bis auf die Römerzeit 1927, besonders S. 51 ff.

[2] Es war die Residenz des Tetrarchen Philippus (4 v. bis 34 n. Chr.), dem neben einigen Bezirken im Ostjordanlande das Panios genannte Gebiet an den Jordanquellen gehörte. Vgl. auch Roscher s. v. v. Lokalpersonifikationen, Nymphen, Pan.

[3] Die Vorstellung vom Herrscher als Wohltäter hat Xenophon im Rahmen seiner monarchischen Ideen in der Kyropädie entwickelt. Isokrates hat sie auf

Menschheit fühlten, aus griechischem Geiste den barbarischen Völkern zu bringen trachteten. In dieser Welt des Friedens und der Wohlfahrt hatte sich auch die bauliche Gesamtanlage der Städte gewandelt. Die alten Städte in der Mittelmeerwelt waren aus Sicherheitsgründen als enggedrängte Wohnsiedlungen auf den Kuppen der Berge oder dem Sporn von Bergrücken angelegt. Da war kein Platz für große öffentliche Bauten oder für eine freie Entfaltung öffentlichen Lebens. Jetzt stieg man hinab in die breiten Talebenen; auf dem Bergesgipfel blieb allein die Akropolis mit den Haupttheiligtümern zurück, die nun als weitragende Baudenkmäler ausgestaltet wurden. Die Stadt selber wurde schachbrettartig klar und übersichtlich, dem Geist der Zeit entsprechend, angelegt.[1] Die öffentlichen Bauten, die prunkvollen Anlagen der Hauptstraßen beherrschen das Stadtbild; das Wohnhaus des einzelnen und die Mietskaserne trat bescheiden dahinter zurück. — Auch die Juden wollten gleichgeachtete und gleichberechtigte Bürger dieser hellenistischen Kulturwelt sein. Schon unter den Seleukiden haben sie sich bemüht, Jerusalem den Charakter einer hellenistischen Stadt zu geben.[3] So bekam die heilige Stadt ein Gymnasium und ein Ephebeion und ist sicher schon damals mit einer Anzahl öffentlicher Bauten im hellenistischen Stil ausgestattet worden. Wie andere syrisch-hellenistischen Städte ließ sich auch Jerusalem den Namen des Herrschers als Beinamen „Antiochia"[3] zulegen und unterhielt auch den üblichen offiziellen Verkehr durch Festgesandtschaften und Geschenke. So haben die Jerusalemer in der Zeit kurz vor der makkabäischen Erhebung sogar zu den Festopfern des Herakles von Tyrus Weihegeschenke geschickt.[4] Man stand drin in der Gemeinschaft der hellenistischen Städte und wollte natürlich auch nicht zurückstehen bei all den Festen und Feiern, in denen sich selbstbewußtes Bürgertum darstellte und feierte. Tyrus und Sidon haben wohl auch in dieser hellenistischen Periode Jerusalem und die städtische Kultur des palästinensischen Judentums am meisten beeinflußt. Dazu kamen aber eine Anzahl kleinerer Städte und Ortschaften, die in Palästina als

Philipp von Makedonien übertragen. Er suchte damit seinem Volk den monarchischen Gedanken näherzubringen. Im Hintergrund steht auch hier das typisierte Heraklesbild des Hellenismus: Herakles als Wohltäter der Menschheit. Mit der Ausbreitung der griechischen Kultur hat die Idee ihren ursprünglichen nationalen Sinn verloren und universalistische Bedeutung bekommen. Vgl. J. Kroll, Gott und Hölle 1932, besonders S. 399 ff.; E. Skard, Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes—Concordia, Norske Videskaps-Akademi i Oslo Avhandlinger 1932, S. 6—66; G. Bertram, Theol. Wörterbuch hrsg. von Kittel II (1935) 651 ff.

[1] V. Tscherikower, a. a. O. 112 ff.; 134 ff.

[2] G. Rosen-G. Bertram, a. a. O. 63.

[3] V. Tscherikower, a. a. O. 207; vgl. 2. Mak. 4, 8 f. 19.

[4] 2. Mak. 4, 18—20.

Vorposten der hellenistischen Stadtkultur gelten konnten. Die für die Entwicklung der Verhältnisse in Galiläa besonders wichtigen seien hier wenigstens genannt. Neben dem schon erwähnten Paneas mit dem Höhlenheiligtum der Jordanquelle, und Kades [1], das unmittelbar an der Grenze zwischen Obergaliläa und dem heidnischen Gebiet im Norden liegt, kommen vor allem Ptolemais (Akko) [2], Philoteria [3], Hippos [4] am See Genezareth, Gadara [5] südlich des Jarmuk und Skythopolis [6] südlich des Tabor in der Ebene von Besan sowie überhaupt die Städte der Dekapolis, in deren Gebiet Jesus ja nach Mk. 7, 31 ebenso gewirkt hat wie in Syrien (Mt. 4, 24; Mk. 7, 24) in Betracht. Nach Mt. 4, 25 strömt ihm die Menge auch aus der Dekapolis zu, und der geheilte Besessene von Gerasa [7] verkündet Jesus im Gebiet der Dekapolis.

Jedenfalls gab es in der römischen Periode in allen diesen hellenistischen Städten Juden- und Proselytengemeinden [8], so daß schon durch persönliche Beziehungen nach den mehr geschlossenen jüdischen Siedlungsgebieten in Judäa und Galiläa ein reges Hin und Her verursacht wurde.

Das führt uns auf die Frage der Verkehrswege. Wir hatten einleitend auf den Charakter Palästinas als eines Durchgangslandes hingewiesen. Bei genauerer Untersuchung zeigt sich, daß dieser Begriff wohl vor allem für Galiläa zutreffend ist, daß es jedenfalls für den Weltverkehr auf den großen Durchgangsstraßen unendlich viel leichter zu erreichen ist, als

---

[1] Kades war nach Guthe, RE. s. v. Galiläa einer der ältesten Sitze israelitischer Geschlechter mit einem alten Heiligtum, dazu Asylstadt, Jos. 20, 7 und Levitenstadt 21, 32. In hellenistischer Zeit gehörte es zum Gebiet von Tyrus, war gut befestigt und lebte in ständigem Kleinkrieg mit den Galiläern. Iosephus Bell. iud. II 18, 1; IV 2, 3. Aus dieser Zeit stammt wohl der heidnische Tempel, dessen Ruinen erhalten sind. Vgl. V. Guérin, Description de la Palestine III, Galilée II (1870) 357 f.

[2] V. Tscherikower a. a. O. 77. [3] Ebd. 72 f.

[4] Ebd. 74. Die Mehrzahl der Einwohner waren Hellenisten. Im jüdischen Krieg zerstörten zunächst die Juden von Tiberias Hippos; darauf folgte die Ermordung der Juden in Hippos. Iosephus bell. iud. II 6, 3; 18, 1. 5.

[5] Ebd. 74. Im jüdischen Krieg lagen hier, wie überhaupt in der Dekapolis, die Verhältnisse ähnlich wie in Hippos.

[6] Die einzige Stadt der Dekapolis westlich des Jordan. Sein Gebiet stieß mit dem von Tiberias zusammen. Im jüdischen Aufstand standen die jüdischen Einwohner dieser Stadt auf hellenistischer Seite. Sie wurden aber angeblich aus Mißtrauen von ihren heidnischen Mitbürgern niedergemetzelt. Iosephus bell. iud. II 18, 3 f. Vgl. 2. Mak. 12, 30.

[7] Mk. 5, 1. Hier ist wohl entweder Gadara südlich des Jarmuk oder aber ein Ort noch näher am See Genezareth, etwa Kurn Dscheradi oder die Ruinen von Kursi gemeint. Guthe, RE. s. v. Gaulanitis 380.

[8] Das ergibt sich mit Sicherheit aus der Darstellung des Josephus an den in vorstehenden Anm. 4 und 6 zitierten Stellen.

die verkehrsgeographisch sehr ungünstig gelegene Bergstadt Jerusalem, die namentlich nach dem Meere zu überhaupt keine natürlichen Zugangswege besaß und eigentlich nur auf der den Kamm des palästinischen Gebirges benutzenden Nordstraße erreicht werden konnte. Demgegenüber ist Galiläa, und besonders das Gebiet am See, in dem Jesus wesentlich gewirkt hat, von allen Seiten her leicht zugänglich. Wenn auch Untergaliläa mit seinen 4—500 m Meereshöhe nach Süden und namentlich nach Osten, wo der See Genezareth bereits 200 m unter dem Meeresspiegel liegt, steil abfällt, so ist es doch von Westen her leicht zugänglich, und aus der Jesreel-Ebene führte eine alte Heerstraße über das Gebirge nördlich von Nazareth vorbei hinab an den See in die Ebene Gennesar, während eine andere Straße die Verbindung von Süden her von Skythopolis und der Besanebene herstellte, östlich des Tabor vorbeizog und dann ebenfalls durch das Wadi el Haman den See erreichte. Der See selber bietet natürlich die bequemsten Verkehrsmöglichkeiten zu Schiff in das östlich vom See gelegene Gebiet der Dekapolis. Aber auch die Wege am Strand entlang, die in der evangelischen Überlieferung öfter erwähnt werden, müssen gute Verbindungen geboten haben. Schließlich bleibt die Nordstraße zu erwähnen, die von der Nordwestecke der Gennesarebene ausgehend, zunächst durch das Gebirge führt, um dann weiter im Norden sich teilend, ihre Zweige nach Obergaliläa, nach Caesarea Philippi oder über die Brücke der Töchter Jakobs in das Ostjordanland zu entsenden. Die Heimat des Evangeliums ist also ein von allen Seiten leicht zugängliches Gebiet gewesen, und die Evangelien selber beweisen, daß auf all diesen Straßen ein lebhafter Verkehr geherrscht hat, der von vornherein auch der Verbreitung der Jesuspredigt diente. Vielleicht müssen wir aber bei der Beurteilung der Verkehrslage der Ebene Genesar noch weiter gehen. Nach dem Neuen Testament ist in Kapharnaum eine römische Zollstation und vielleicht auch eine kleine römische Truppe vorauszusetzen. Die Ausgrabungen auf dem Gelände des deutschen katholischen Palästina-Vereins von Tabgha lassen wenig südlich der Niederlassung in den Ruinen des Chan el Minje ein römisches Kastell aus dem 2. oder 3. Jahrh. vermuten, in dessen unmittelbarer Nachbarschaft dann wohl auch das alte Kapernaum anzunehmen wäre. Solche Zollstationen und erst recht die Einrichtung eines Standortes und sogar eines römischen Lagers lassen die Lage an einem Hauptverkehrswege, einer großen Durchgangsstraße vermuten. Nun führte im Mittelalter die berühmte Via maris, die Straße des galiläischen Meeres, die Bagdad über Damaskus mit Ägypten verband, durch die Ebene Genesar. Sollte sie schon zur Zeit Jesu länderverbindender Karawanenweg gewesen sein? Auf Grund der heute bekannten archäologischen Tatsachen ist eine einigermaßen sichere Beantwortung dieser Frage noch

nicht möglich.[1] Es wird einer weiteren Untersuchung des Kastells und seiner Umgebung am Tell 'Orème bedürfen, um hier weiterzukommen. Aber wir haben es für unser Problem auch gar nicht nötig, mit entfernten Möglichkeiten zu rechnen. Die unmittelbare Verbindung Galiläas mit der hellenistischen Umwelt ist auch so deutlich, und was wir bisher indirekt erschließen konnten, bestätigt sich, wenn wir zuletzt noch die Bedeutung des herodischen Königshauses für die Hellenisierung Galiläas untersuchen.

Die idumäische Fürstenfamilie der Herodier steht nach ihren persönlichen wie ihren politischen Interessen vollkommen in der Welt des Hellenismus.[2] Als Herodes d. Gr. im Jahre 37 v. Chr. seine Regierung antritt, kann Palästina, das die Nachwirkungen der makkabäischen Religionskriege äußerlich ganz überwunden hat, als ein hellenisiertes Land gelten, so gut wie andere syrische Territorien auch. Vor allem seit Palästina ein Teil der römischen Provinz Syrien war (seit 63 v. Chr.), drang auf dem Wege der Verwaltung der Hellenismus weiter vor. Herodes d. Gr. aber hat eine bewußte hellenistische Kulturpolitik getrieben. Allerdings hat er als Beherrscher des ganzen Landes in dem alten Umfang des davidischen Königreiches sein Augenmerk weniger auf Galiläa gerichtet. Nur das Schloß in Sepphoris[3] in der Nähe von Nazareth ist ein unmittelbares Zeugnis der Kulturpolitik des Herodes in Galiläa. Aber viele der Maßnahmen, die Herodes zur Verbreitung des Hellenismus traf, wirkten sich auch in Galiläa aus. Das gilt besonders von der allgemeinen Verwaltung. Hier herrschte der Geist und das Recht des Hellenismus. Die Städte, die den Hellenismus angenommen hatten, wie vor allem die der Dekapolis, hatten auch dem hellenistischen Stadtrecht entsprechend die Selbstverwaltung. So standen also gerade die Gebiete, wo der Hellenismus bisher noch am wenigsten Fuß gefaßt hatte, vor allem die kleinen Ortschaften und Dörfer, unmittelbar unter dem fürstlichen Regiment und damit unter dem ständigen Einfluß eines nach Sprache, Rechtsauffassung, Bildung und Gesinnung hellenistischen Beamtentums. Neben dem Beamtentum muß das Militär als Träger hellenistischer Kultur im Lande gelten.[4] Herodes hat die Militärhoheit besessen, und möglicherweise war

[1] Vgl. Guthe, RE. s. v. Kapernaum 29f., Galiläa 337 und Palästina 597. Dazu: A. E. Mader, Die Ausgrabung eines römischen Kastells auf Chirbet Minje an der Via Maris bei Tabgha am See Genezareth, JPalOrSoc. 1933, 209—220. Ders., Die Ausgrabungen auf dem deutschen Besitz Tabgha am See Genezareth, Biblica 13, 1932, 295f., Robert Köppel, Der Tell 'Orēme und die Ebene Genezareth. Vorbereitende Untersuchungen, Biblica 13 (1932) 298—308.

[2] Hugo Willrich, Das Haus des Herodes zwischen Jerusalem und Rom, 1929.

[3] Vgl. Schürer, Geschichte d. jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II 209ff.

[4] E. Schürer, ebd. I (1901) 458ff., II 105f. Walter Otto, Herodes, Pauly-Wissowa, RE., auch als SA., 1913, 59f.

die Organisation des Heeres in den syrischen Kleinstaaten noch von der Zeit der Diadochenreiche her die griechische. Die Befehlssprache aber war, wie ja z. T. auch im römischen Heer, griechisch. Mit der griechischen Sprache im Heer ist also auch da zu rechnen, wo etwa römische Instruktionsoffiziere stärkeren Einfluß auf Organisation und Ausbildung der Truppe nahmen. Besonders starke, z. T. ganz unwillkürliche Einflüsse in der Richtung des Hellenismus gingen auch vom Hofe des Herodes aus, der ganz den Charakter der orientalisch-hellenistischen Höfe angenommen hatte und schon durch sein zahlreiches Personal, das wohl ganz aus Hellenisten bestand, einen entsprechenden Einfluß im Lande ausübte. Sichtbarer Ausdruck dieser hellenistischen Einstellung waren vor allem die Bauten; Theater und Stadien, Paläste und Prunkstraßen, Wasserleitungen und Nutzbauten mannigfaltiger Art, jüdische und auch heidnische Kultbauten, und natürlich vor allem der Tempel in Jerusalem, gaben dem Lande das Gepräge der hellenistischen Kultur. Und was damit äußerlich erreicht war, versuchte eine geschickte hellenistische Bevölkerungspolitik auch für die Dauer zu sichern. Nicht nur als Beamte, Soldaten und Hofleute kamen die Hellenisten ins Land; Herodes versuchte auch durch Ansiedlung von Veteranen den Hellenismus dort heimisch zu machen; die Reiterstadt Gaba in der Jesreelebene an der Südwestgrenze Galiläas gelegen, ist das für die Kulturgeschichte Galiläas wichtigste Beispiel für diese Siedlungspolitik, die auf eine Verschmelzung der jüdischen mit der hellenistischen Bevölkerung abzielte.[1]

Die Politik Herodes d. Gr. wurde von seinen Nachfolgern fortgesetzt. Herodes Antipas bekam Galiläa und hat dort im Kleinen durchzuführen versucht, was sein Vater in ganz Palästina unternommen hatte. Zunächst baute er Sepphoris, das in dem Aufstand nach dem Tode Herodes d. Gr. durch Varus zerstört worden war und das jetzt den Beinamen Diocaesarea erhielt[2], ganz im hellenistischen Stile wieder auf. Es wurde zunächst Hauptstadt, seine zentrale Lage kam ihm dabei zugute. Aber der Ehrgeiz des hellenistischen Herrschers richtete sich auf die eigene Neugründung einer Hauptstadt. Ein Fischerdorf am See Genezareth wurde dazu ausersehen. Es erhielt zu Ehren des Kaisers den Namen Tiberias und wurde nun durch seine Anlagen ein Zentrum der hellenistischen Baukunst in Galiläa.[3] Leider ist weder von dem fürstlichen Palast, der mit Tierbildern geschmückt war, noch von dem weitläufigen Stadion und der prächtigen Synagoge, der ersten in dieser Gegend, die, soweit wir wissen, in hellenistischem Stil erbaut wurde, etwas erhalten. Spätere Kulturschichten haben, wie vielfach in dem noch jahrhundertelang blü-

[1] Walter Otto, ebd. 60. [2] S. Anm. 3 S. 277.

[3] Zur Geschichte von Tiberias vgl. Armand Kaminka, Studien zur Geschichte Galiläas, Berlin 1889.

henden Galiläa, alles Alte vernichtet und überdeckt. So stehen uns nur literarische Zeugnisse zur Verfügung. Tiberias erhielt, wie übrigens auch die übrigen Städte Galiläas, hellenistische Stadtrechte und eine Bulé. Die Errichtung einer Synagoge im hellenistischen Stil sollte natürlich besonders das Judentum[1] gewinnen. Sicher gab es damals in der Diaspora, besonders in Alexandria und sonst in Ägypten, schon längst Synagogen, die in den hellenistischen Bauformen erbaut waren und sogar, was ihre ornamentale Ausstattung betrifft, dem jüdischen Bilderverbot entgegen, wenigstens Tierbilder als Symbole verwendeten. So war die Einführung solcher Synagogenbauten in Galiläa nur die Übernahme einer in der jüdischen Diaspora schon feststehenden Form, und es ist daher nicht weiter verwunderlich, wenn das Beispiel von Tiberias die anderen Städte Galiläas nicht ruhen ließ, bis auch sie eine solche Synagoge besaßen.[2] Natürlich war man dabei, wie auch sonst bei öffentlichen Bauten, im wesentlichen auf die Stiftungen reicher Mitbürger, — es mußten das keineswegs auf jeden Fall Juden sein — angewiesen. Aus dem Neuen Testament Lk. 7, 5 ist die Stiftung der Synagoge von Kapernaum durch einen dem Judentum nahestehenden heidnischen Hauptmann bekannt. Es handelt sich dabei nicht um den prächtigen Sandsteinbau von Tell Hum, nördlich von Tabgha am See Genezareth. Kapernaum lag ja wahrscheinlich einige Kilometer weiter südlich bei dem vorher erwähnten römischen Kastell an der Heerstraße nach Norden. Die Synagoge von Tell Hum stammt wie die übrigen galiläischen Synagogenruinen Merom, Irbis, Ed Dschisch usw. aus dem 3. nachchr. Jahrh., aus der Zeit, in der gerade das galiläische Judentum unter der Herrschaft der syrischen Kaiser eine neue Blüte erlebte.[3] Von älteren Synagogenbauten können wir archäologisch nichts feststellen, dürfen aber mit Sicherheit annehmen, daß die Stiftung des Hauptmanns von Kapernaum nicht die einzige in der herodianischen Ära geblieben ist, daß wir hier vielmehr nur ein Schulbeispiel dafür vor uns haben, wie der Hellenismus nun auch in Palästina sogar das gottesdienstliche Leben der Juden erfaßte. So duldete man es ohne weiteres, daß die Synagogen mit Tierbildern und astrologischen Symbolen geschmückt wurden.[4] Erst eine spätere Zeit, in der das Judentum den Hellenismus wieder schroff verneinte, hat hier rück-

[1] Die Juden verhielten sich der neuen Hauptstadt gegenüber zunächst ablehnend, da sie an einer Gräberstätte angelegt sei. Die Einwohnerschaft setzte sich deshalb zum großen Teil aus hergelaufenem Volk zusammen. Iosephus, Antiqu. 18, 3.

[2] Kohl und Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa, 1916. J.-B. Frey, La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes, Biblica 15 (1934) 265—300.

[3] G. Kittel, Die Religionsgeschichte und das Urchristentum, 1932, 42 ff.

[4] Vgl. Frey a. a. O.

sichtslos zerstörend Wandel geschaffen. Zu Jesu Zeit nahm man im allgemeinen keinen Anstoß daran. Was Antiochus Epiphanes mit aller Gewalt nicht erreicht hatte, das schienen die Herrscher aus dem Hause des Herodes zu vollbringen. Langsam aber sicher schritt der Hellenismus in Palästina, in Galiläa voran. Das Judentum der Diaspora bestimmte die geistige Entwicklung auch in der Heimat. Damit war die Religion des Alten Testaments von ihren Bekennern selbst verraten und einem scheinbar unaufhaltbaren Prozeß der Hellenisierung und d. h. der Säkularisierung ausgeliefert.[1]

Nach all dem, was ausgeführt und was angedeutet wurde, steht die Tatsache der weitreichenden und tiefgehenden Hellenisierung Galiläas unzweifelhaft fest. Welche geschichtlichen Folgerungen ergeben sich aus dieser Tatsache? Das soll zum Schluß wenigstens noch angedeutet werden.

Zunächst das eine. Das Judentum ist schließlich dem Hellenisierungsprozeß doch nicht verfallen. Aber wenn es sich ihm entziehen konnte, so doch nur unter Verzicht auf die Gnadenreligion, wie sie grundlegend im Alten Testament offenbart ist. Nur dadurch, daß das Judentum die Umgestaltung zur Gesetzesreligion, zur Religion der Selbstgerechtigkeit und der eigenen Leistung, die im wesentlichen in der nachexilischen Zeit stattgefunden hatte, kanonisierte, nur dadurch vermochte es sich in seinem Bestand gegenüber den Ansprüchen der Welt zu sichern und zu behaupten. Zu dem Verzicht auf die Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden kommt der andere ebenso tief greifende Verzicht auf die Allgemeingültigkeit des göttlichen Heils. Das Judentum zieht sich zurück auf einen eigentlich erst neu zu schaffenden Zusammenhang des Blutes, für den als verhältnismäßig einheitliche rassische Grundlage erst nach der endgültigen Ausscheidung des Christentums, also erst etwa im 3. Jahrh., die wesentlich semitischen (phönizischen, punischen, syrischen) Volkstrümmer in der Mittelmeerwelt übrigbleiben. Für dieses Judentum ist Gott nicht mehr der, der allen Völkern das Heil schafft, es vermeint vielmehr, seine Religion sichern zu müssen und sichern zu können durch die Blutsverbundenheit. Wenig mehr als 100 Jahre nach der Gründung von Tiberias wurde dieser Mittelpunkt der Hellenisierung Galiläas von einst zum Sitz des rabbinischen und mischnischen Judentums. Und dieses Judentum hat die Offenbarung des Alten Testaments verraten, an ein Volk, das keines war, das nicht wie alle anderen Völker aus Gottes Schöpferhänden hervorgegangen ist, sondern das die zur Gesetzesreligion verfälschte alttestamentliche Offenbarung mißbraucht hat, um mit Hilfe des religiösen Zwanges zur Inzucht aus einem Völkergemisch, das wohl alle Rassen

---

[1] G. Bertram, Volk und Völker in der Heiligen Schrift, in: Kirche im Angriff, 1935, 1. Ders. Artikel Ethnos, Theol. Wörterbuch, hrsg. von G. Kittel.

der Alten Welt umfaßte, eine blutsgebundene, volksähnliche Gemeinschaft künstlich zu erzeugen. Durch die Aufnahme des Hellenismus drohte das Judentum sich aufzulösen; infolge seiner Ablehnung ist es in sich selbst zur Lüge geworden.

Und dann das andere. Galiläa ist die Heimat des Evangeliums. Das Evangelium hat den hellenistischen Menschen zu sich selbst erlöst. Der hellenistische Mensch drohte in dem Rationalismus eines konstruierten Menschentums zu erstarren. Er hat den Gedanken des Weltbürgertums zuerst gedacht und hat ihn mit den Machtmitteln des römischen Reiches fast verwirklicht. Er suchte dabei auch die Religion als Bundesgenossen. Das Judentum hier und da und dann das Christentum sollten ihm den Menschheitsgedanken propagieren helfen. Und die rationalistische Ausprägung des Christentums ist wohl auch zu allen Zeiten diesen Weg der reinen Vernunft gegangen. Die biblische Offenbarung aber führt in eine andere Richtung. Sie führt den Menschen aus dem utopischen Menschheitstraum als einem sündhaften babylonischen Turmbau zurück zu der Schöpfungsordnung Gottes in Familie und Volkstum, Staat und Obrigkeit. Auf diesem Boden findet der hellenistische Offizier (Luk. 7, 2) zu Jesus. Gehorsam, Vertrauen, Liebe, das sind die natürlichen sittlichen Kräfte, die in dem Hauptmann den Glauben wirken, den Jesus anerkennt. Es ist der Mensch, den Jesus fassen will mit seiner Botschaft, und damit erfüllt er den Menschheitsgedanken des Hellenismus. Aber er befreit ihn gleichzeitig von seiner rationalen Gebundenheit, indem er den Menschen nicht in seiner vernünftigen Vereinzelung sieht, wie die hellenistische, sondern als ein Geschöpf Gottes in seinen natürlichen Bindungen in Gottes Schöpfung. Die Begegnung des Evangeliums, die Begegnung Jesu selber mit dem Hellenismus auf dem Heimatboden Galiläas ist eine schicksalhafte. Der Hellenismus hat die Form des Menschheitsgedankens geprägt, der dem Evangelium den Weg in die Welt sollte bahnen helfen, und das Evangelium gibt diesem Menschheitsgedanken den Gehalt, wenn es ihn deutet auf den Menschen, den Gott geschaffen und erlöst hat und durch dessen Erlösung alle Schöpfung und alle schöpfungsgemäße Gemeinschaft von Familie, Volk und Staat geheiligt ist in der Erlösung, die durch Jesus Christus geschehen ist. Das Zusammentreffen von Evangelium und Hellenismus ist von heilsgeschichtlicher Bedeutung; es gilt auch hier: das Evangelium wurde verkündet, „als die Zeit erfüllet war“.

ZUM KAMPF GEGEN DEN ANTIKEN HERRSCHERKULT

VON *FRITZ TAEGER* IN GIESSEN

In der modernen Forschung besteht immer noch nicht Einhelligkeit über das Wesen des antiken Herrscherkultes. Die Auseinandersetzungen, welche die jüngste zusammenfassende Behandlung der Gesamtfrage, die Arbeit von Fräulein Taylor[1], hervorgerufen hat, ist bezeichnend dafür. Umstritten sind die religionsgeschichtlichen Wurzeln dieser Erscheinung, umstritten ist der Einfluß politischer Ideen auf ihr Entstehen und ihre Geschichte.

Einzelne Arbeiten können sich noch nicht von dem vernunftstolzen und instinktarmen Positivismus des späten 19. Jahrh. freimachen, dessen wissenschaftliche Verdienste kein Urteilsfähiger bestreiten wird, der aber gerade subtilen religionsgeschichtlichen Problemen gegenüber nur zu oft seine Grenzen peinlich verriet.[2] Andere isolieren das Problem, indem sie die Geschichte des Herrscherkultes von dem Kreise charismatischer Anschauungen im weitesten Sinne trennen, oder sie vereinfachen es allzusehr, indem sie diese Erscheinung, die von den Anfängen antiken Lebens bis in die Spätantike und darüber hinaus reicht, als organischen Ablauf betrachtet und die unendliche Vielfältigkeit, die politische und blutmäßige Gegebenheiten und mannigfache Wechselbeziehungen innerhalb einer durch geographische Verhältnisse bedingten Lebensgemeinschaft zeitigen, übersehen. Selbst Fräulein Taylor ist dieser Gefahr nicht ganz entgangen.

Allen, die an dem rein griechischen Ursprung des hellenistischen Herrscherkultes festhalten, sollte es zu denken geben, daß wir gerade bei den Denkern und Dichtern, die wir als die reinste Verkörperung griechischen und später auch römischen Denkens ehren, eine schroffe Ablehnung des Gottkönigsgedankens finden, Stimmen, die schon unter

---

[1] Lily Roß Taylor, The Divinity of the Roman Emperor, Middletown 1931.

[2] Als prägnantes Beispiel verweise ich auf die religionsgeschichtlichen Abschnitte bei Seeck, Geschichte des Unterganges der antiken Welt. Auch die sonst nicht unbrauchbare Geschichte der römischen Kaiserzeit von Dessau versagt hier völlig (vgl. I, 353 ff.). Von jüngsten Arbeiten dieser Art nenne ich die temperamentvolle Kritik Kahrstedts von Fräulein Taylors Buch G. G. A. 1933, 6, 200 ff.

Alexandros auftauchen und bis in die Spätantike reichen, wo die Kämpfe zwischen Staat und Christentum und dann im Schoße des siegreichen Christentums selber neue Gedanken und neue Ausdrucksformen schaffen.[1]

Aus der bunten Vielfältigkeit dieser nur wenig beobachteten Erscheinung greife ich Cassius Dion, den großen Historiker der severischen Zeit, heraus. Gewiß ist er nicht der originellste unter den vielen Gegnern der Gottherrscheridee, aber er faßt, an einer Zeitenwende stehend, die verschiedenen Ströme, die sich jetzt begegnen, zusammen und lehrt die Kräfte verstehen, die das Schicksal der Spätzeit bestimmen.

Seine Heimat war Nikaia in Bithynien, dessen städtischem Adel seine Familie entstammte, um bereits in seinem Vater den Zugang zu dem hohen Reichsadel zu gewinnen[2], eine unter vielen, die der langsame Strukturwandel des Reiches im 2. Jahrh. emportrug, als der Ausgleich der beiden tragenden Kulturen zu einem neuen Siegeslauf eines freilich durch die stille Orientalisierung wesensgewandelten Hellenismus führte.

Sehen wir recht, dann trägt Dion, der, gefördert von klugen Frauen, in der Not der spätseverischen Zeit zu leitender Stelle emporstieg, obwohl ihm die harte Größe des Täters versagt blieb, das Erbe seines bithynischen Blutes noch in sich. Kleinasien ist eines der großen Übergangsgebiete Eurasiens; und die Meerengen, die flußartig Balkan- und Donauraum mit Nordwestkleinasien mehr verbinden als scheiden, sind eine der wichtigsten Völker- und Kulturstraßen, welche die Geschichte kennt.[3] Früh schoben sich hier die ersten indogermanischen Stämme über die kleinasiatische Urbevölkerung, die Vorläufer der thrakisch-phrygischen Völkerschaften, denen später diese Landschaften gehören sollten; und sehr früh schon begann hier der Siegeslauf der griechischen Weltkultur, den Hellenismus und Kaiserzeit nur noch fördern sollten. Bedeckt von zahlreichen blühenden Städten, erschien das Land, abgesehen von den unzugänglichen Gebirgen, äußerlich bald als eines der Kerngebiete griechischer Kultur und griechischer Art. Wer aber tiefer sieht, spürt überall, selbst in den alten Griechenstädten, in Westklein-

[1] Eine Arbeit, die das weitzerstreute Material kritisch nach ideen- und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten sichtete, existiert nicht. Monographisch hat K. Scott einzelne Fragen behandelt, z. B. Plutarch and the Ruler Cult TAPA LX (1929) 117 ff. und Humor at the Expense of the Ruler Cult, Class. Phil. XXVII (1932) 317 ff. Ich nenne hier nur Namen wie Demosthenes, Hieronymos von Kardia, Polybios, Plutarch, Cicero, Tacitus, zu denen sich Staatsmänner wie die Antigoniden, Augustus, Tiberius und Vespasian gesellen. Einzelne Hinweise gebe ich weiter unten.

[2] Grundlegend E. Schwartz, RE. III, 1684 ff.; vgl. ferner Christ-Schmid-Stählin II, 2, 795 ff.

[3] Vgl. den Artikel Bithynia RE. III, 507 ff. (E. Meyer u. Brandis) und Sölch, Bithynische Städte im Altertum, Klio XIX, 140 ff.

asien unter der Oberfläche das Pulsen eines religiösen Lebens, in dem sich die rauschende Mystik des Thrakertums mit den geheimnisvollen Mächten des alten Kleinasien paart, dessen Blut auch in den Eroberern weiterfloß. „Apollon“ und „Dionysos“, Fremdlinge beide ursprünglich im griechischen Pantheon, und die große Bergmutter begegneten einander hier.[1] Der Glaube an das ständige Eingreifen der Gottheit und an ihr Erscheinen schwand hier nie.[2] Noch das Christentum stieß hier auf Mächte, die seine Eigenart bedrohten[3]; und ein Menschenalter nach Plinius' bekanntem Briefe opferte sich ein junger bithynischer Sklave, in dessen verschleiert-düsteren Zügen wir einen geheimnisvollen Abglanz dieser fremdartigen Welt zu ahnen glauben, für seinen Kaiser im Nil, um zu einem Gott zu werden.[4]

Aus Traumgesichten gewann Dion, kränklich wie er war, die Sicherheit, an seinem Werk, das er als göttlichen Auftrag begriff, zu arbeiten, so oft ihn das Wissen um die eigene Schwäche zu entmutigen drohte.[5] Den Glauben an Vorzeichen und an göttliches Eingreifen teilte er mit vielen seiner Zeitgenossen, mit denen ihn auch seine massive Dämonenauffassung verband.[6] Wir erinnern uns, daß mehr als eine Generation vorher schon der Syrer Lukian seinen bitteren Hohn über die Philosophie, die zu einer Religion geworden, ausschüttete[7], und daß in eben diesen Jahrzehnten, welche die Geburtsstunde des Neuplatonismus erlebten, Philostratos den Bios des Apollonios von Tyana schrieb.[8] Die in sich ruhende Diesseitigkeit des klassischen Menschentums und seine stolze und kühne Vernunftgläubigkeit, die auch vor den religiösen Mächten nicht halt machte, sie bald bekämpfend, bald sie herrisch den Forderungen erwachten Denkens unterwerfend, sind geschwunden; an ihre Stelle treten wieder die irrationalen Kräfte eines Glaubens, der Halt und Trost verspricht, die der Mensch sich nicht mehr aus eigner Kraft zu geben vermag. Dadurch verliert aber auch der ursprüngliche

---

[1] Ich verweise hier nur auf die knappe Zusammenstellung bei Head, Hist. Num.[2] 509 ff. Eine monographische Bearbeitung der kleinasiatischen kaiserzeitlichen Münzen steht zu erwarten.

[2] Die kleinasiatischen Inschriften geben dazu überreiches Material. Ich notiere hier nur ein paar Beispiele aus dem CIGr. II 3724, 3727, 3752, 3766, 3767, 3768, 3769, 3791, 3794, 3803. Siehe jetzt Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche I (1932) 158 ff.

[3] E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III (1923) 566 ff.; Schultze, Altchristliche Städte II, 1 (1922) 238 ff.

[4] Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus, 1907, 248 ff.

[5] LXXII, 23, 2 ff.; vgl. auch LXXVIII, 10, 1 f. und LXXX, 5, 2 f.

[6] Vgl. Stellen wie LXXII, 23, 1; LV, 1, 1 ff.; LXXVIII, 8, 2; LXXV, 4, 2 ff.; XXXVIII, 24, 5; XLIII, 10, 5; LXXVIII, 7, 4; 10, 3; 11, 1; LXXIX, 10, 1 ff.

[7] Vgl. nur Philops. 5 ff. [8] Vgl. Christ-Schmid II, 2, § 708.

Prinzipatsgedanke, der seine Wurzeln vornehmlich in der menschlichen Sphäre hatte, seine Grundlagen.[1] Niemand steigt zur ersten Stelle im Staat empor, den nicht die göttliche Gnade dazu bestimmt und dessen Schicksal nicht schon mancherlei Vorzeichen angekündigt haben.

Die Götter aber, deren Macht bei den Oberschichten einst zu verblassen schien, erheben sich zu neuer Größe. Freilich sind es nicht mehr die beherrschenden Gestalten des alten griechischen und römischen Pantheons, denen nur die zähe Tradition offizieller Kulte ein Scheindasein bis in die Spätzeit sichert, sondern die lokalen Nothelfer, die keine Aufklärung und keine neue religiöse Macht aus dem Herzen des Volkes hatten reißen können, und die großen Gottheiten des Ostens, die, durch Hellenismus und Romanismus nicht um ihren Einfluß über ihre Gläubigen gebracht, jetzt gerade von diesen beiden Mächten getragen ihren triumphalen Siegeslauf erleben. Und neben sie tritt, anders als der oft so gedeutete Synkretismus des Volksglaubens, eine echte Vorstufe des Monotheismus, die göttliche Macht philosophischen Denkens[2], die man nicht mehr mit einer der alten Gottheiten zu gleichen wagt. Hatte einst der platte Rationalismus des Euhemerismus in den Massen der Halbbildung das Problem des Gottmenschentums aus der Welt zu schaffen vermocht, so erheben sich jetzt gerade die unüberwindlichen Gewalten religiösen Erlebens gegen die Ansprüche des Menschen, der sich vermessen hatte, die Grenzen zwischen sich und der Gottheit aufzuheben.

Das alte Problem, ob es möglich ist, den Menschen zum Gott zu erheben, *θεοποιεῖν*, *θεοῦν*, zwei Termini, deren erster, soweit ich sehe, erstmalig bei Dionysios von Halikarnassos[3], der zweite wahrscheinlich

---

[1] Rein in der menschlichen Sphäre hält sich trotz des Somnium das Buch de re publica. In dem augustischen Prinzipatsgedanken spielt das charismatische Element bereits eine erhebliche Rolle. Das beweisen neben den von Augustus selbst geforderten Kultformen die teilweise wenigstens alten Ominalisten. Eine entscheidende Bedeutung dürfte es aber erst unter den Flaviern erhalten haben, die bei allem nüchternen Rationalismus doch ein Interesse daran hatten, sich durch das Charisma die Legitimität zu verschaffen, die ihnen ihre Abstammung nicht zu geben vermochte. Septimius Severus befand sich in ähnlicher Lage — vgl. Anm. 6, S. 284; ferner Weber, Josephus und Vespasian, 1921, 40 ff. Ich bin daher auch geneigt, den bekannten Martial-Gedichten, die an Zirkusszenen das Numen Domitian feiern, eine höhere Bedeutung noch zuzuweisen, als es Weinreich, Studien zu Martial, 1928, tut, der diese wenig erfreulichen Schöpfungen höfischer blanditia meisterhaft in ihren großen Zusammenhang gestellt hat. Verwiesen sei hier auch auf Sauter, Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius, 1934, und das demnächst erscheinende Buch von K. Scott, Imperial Cult under the Flavians.

[2] Unter seinem Einfluß auch Dion.

[3] Antiqu. II, 56.

schon bei Dion selbst[1] in einem Zusammenhange vorkommt, der deutlich das Vorhandensein einer ganzen, für uns fast völlig verschollenen Literatur zu dieser Frage enthüllt[2], gewinnt darüber ein völlig neues Gesicht. Nicht als ob diese Zeit noch die innere Kraft aufbrächte, neue Gedanken in den alten Streit zu werfen; ihr größter Denker, Plotin, ringt in den Jahren, in denen Dion an seinem Werke arbeitet, noch um seinen Gedankenbau, um weltweite Wirkung erst zu gewinnen, als sein System durch seine Schüler letzter Kühnheit und letzter Tiefe beraubt wird. Und auch dieses steht stark unter dem allbeherrschenden Einfluß der Zeitmächte, wenn es die Grenze zwischen den Göttern, Dämonen und Menschen verwischt, um das Ein und All nur um so weiter von ihnen zu trennen. Aber uralte Gedanken, manche unter ihnen bis in die Frühzeit zurückgehend, als die Vertiefung des religiösen Bewußtseins in der Zeit der großen Epen die innere Zersetzung ältest-primitiver charismatischer Anschauungen herbeiführte, erlangen jetzt neue Wirkungsmöglichkeiten.

Religiöses Erleben und philosophisches Denken verbinden sich auch in Dion, um in ihm wie vorher schon in Arrian die Bereitwilligkeit seines Volkes zu vernichten, im Herrscher den Gott zu sehen, eine Erscheinung, die religionsgeschichtlich ihre Wurzel in dem Glauben an das Eingehen der Gottheit in den Menschen bei den Thrakern und höchstwahrscheinlich auch bei den Kleinasiaten gehabt haben dürfte.[3] An vielen Stellen berichtet der Historiker, in dessen Werk die Kaiserzeit einen großen Raum einnimmt, von der Vergöttlichung des lebenden Menschen. Fast immer aber gibt er durch die Haltung seiner Schilderung, oft auch durch direkte Bemerkungen seiner eigenen Ablehnung unmißverständlichen Ausdruck. Der Herrscher bleibt Mensch. Er ist verpflichtet Maß zu halten und darf sich in seinem Hochmut nicht als Gott wähnen.[4] Hybrides Streben, sich den Göttern gleich zu machen, bringt den Untergang.[5] Mit starkem Ton schließt er an die Schilderung der Cäsar a. 44 erwiesenen Ehrungen, die das späthellenistische Gott-

---

[1] Zonaras 7, 1 (p. 5, 8); wahrscheinlich aber auch in der Terminologie dionisch. Callim. III 159 hat mit dieser Bedeutung nichts zu tun.

[2] Seneca, Apocolocyntosis; Lukian, Inf. Dial. III, XII, XIII, XIV, XVI; Julian Conviv.; Papyr. Freib. 7 u. 8. Vgl. Weinreich, Sen. Apol. 8 ff.

[3] Die Bedeutung Westkleinasiens in der Geschichte des Herrscherkultes wird durch die ungewöhnlich zahlreichen Inschriften erhellt. Zu Arrian vgl. Stellen wie Anab. IV, 10, 1.

[4] Vgl. die Kritik an Cäsars Verhalten XLIII, 41, 3. *'οὐδὲν μέτριον ἔπραττεν, ἀλλ' ὡς καὶ ἀθάνατος ὢν ὑπερεφρόνησε'.*

[5] Zonaras 7, 1. Vgl. zu dieser Stelle Plut. Mor. 820 c ff.; behandelt von Goodenough, The political Philosophy of Hellenistic Kingship, Yale Class. St. I 1928) 94 ff. und Scott, Tr. a. Proc. LX (1929) 126 ff., die sie in ihren ideengeschichtlichen Zusammenhang rücken.

königtum in allen seinen Formen nach Rom übertrugen, die Bemerkung über das ihm innerhalb des Pomerium bewilligte Grab an, „indem sie ihm in aller Deutlichkeit bewiesen, daß er ein Mensch sei“. Hinter den hybriden Ehren vermutet er das geheime Streben von Cäsars Feinden, Neid und Haß gegen ihn zu wecken.[1]

Gern und nicht ohne Takt benutzt er die großen geschichtlichen Gestalten, seinen eigenen Ideen Ausdruck zu verleihen. Augustus, der Gegner der hellenistischen Formen des Herrscherkultes[2], betont in einer frei erfundenen Rede[3] die Scheidung zwischen den unsterblichen Göttern und den sterblichen Menschen, ein Motiv, das schon in der Ilias oft und stark anklingt, und feiert Zeugung und Geburt als Weg zur Unsterblichkeit im menschlichen Bereich.[4] Bleibt hier der Gedanke in der biologischen Ebene, so läßt er ihn an einer anderen Stelle an einen anderen unendlich oft aufgegriffenen Topos der Popularphilosophie anknüpfen. Die Unsterblichkeit ist den Menschen zwar versagt, aber sie ist durch treffliches Leben und Sterben in gewisser Weise zu erringen[5], Gedanken, wie sie vorher schon Cicero in einer ebenso frei gebildeten Rede gegen Antonius, auch hier nicht ohne innere Berechtigung[6], in den Mund gelegt sind.[7] Das Wissen um die Schwäche des Menschen nimmt gelegentlich, in einer fingierten Ansprache des Kaisers Marcus an die Soldaten[8], fast schon die Formen christlicher Demut an und erinnert an die ergreifenden Einleitungskapitel der Selbstbetrachtungen.

Das Gefühl für die einzigartige Stellung des Menschen innerhalb des Kosmos, das die griechisch-römische Antike beseelt, geht darüber nicht verloren. Der Mensch allein blickt nach oben und verkehrt mit dem Himmel selbst, verachtet die irdischen Dinge und geht mit den Göttern als seinesgleichen um, nicht als ihr irdisches, sondern als ihr himmlisches Geschöpf, das sie deswegen nach seinem Bilde darstellt. Kühn gesprochen ist der Mensch nichts anderes als ein Gott mit sterblichem Körper, und ein Gott nichts anderes als ein körperloser und darum unsterblicher Mensch.[9] Diese Stelle ist darum besonders aufschlußreich, weil wir hier die Umbildung der älteren Fassungen noch deutlich aufweisen können. Es ist ein gesichertes Ergebnis der Forschung[10], daß Dions Schilderung der älteren Republik auf annalistische Überlieferung, aber nicht auf Livius allein, wie man oft behauptet hat, zurückgeht. M. E. liegt eine Darstellung jungannalistischer Periode zu-

[1] XLIV, 3, 1 ff.; 7, 1 ff.
[2] Vgl. Taeger, Antikes Führertum, Nachr. d. Gieß. Hochschulg. X, 1, 23 f.; Vaubel, Untersuchungen zu Augustus' Politik, Diss. Gießen 1934 passim.
[3] Zu den Reden bei Dion vgl. E. Schwartz a. a. O. 1717 ff.
[4] XLVI, 2, 3 ff.; vgl. auch 4, 4. [5] LIII, 9, 5. [6] Vgl. ad Att. XII, 45, 3.
[7] XLV, 46, 5. [8] LXXI, 24, 36. [9] VII, fr. 30, 3.
[10] Maßgeblich E. Schwartz a. a. O. 1692 ff.

grunde, die, kurz vor Livius entstanden, auch von dem Römer benutzt ist, wie sie bei Dionys von Halikarnassos als eine Hauptquelle nachzuweisen ist.[1] Bei Livius und Dionysios ist die Curtiuslegende mit geringen Varianten erzählt. Bei Livius fordert die Gottheit, quo plurimum populus Romanus posset; bei Dionysios wird der Schlund sich schließen, wenn er das Wertvollste für das römische Volk erhält. Arma und virtus feiert der Römer der augustischen Zeit, 'ἀνδρῶν ἀρετή' der Grieche der gleichen Periode.[2] Die eben behandelten Ausführungen sind also wie immer in ähnlichen Fällen von Dion unter dem Einfluß von Anregungen aus der ihm vorliegenden Darstellung ganz frei aus seiner eigenen Weltanschauung geformt.[3]

Das Wissen um die Grenzen des Menschentums berührt dieser Stolz nicht. Daraus ergibt sich aber auch, daß Dion die äußeren Formen des Herrscherkultes verachtet. Das wird nirgends deutlicher als an der großen Rede, die er Maecenas im 52. Buch in den Mund legt. Daß sie innerhalb des Gesamtwerkes eine hochbedeutsame Stellung einnimmt, ist längst erkannt.[4] Von Gedanken der Popularphilosophie stark beeinflußt, enthüllt sie Dions eigenes Programm, das sich weithin mit dem Regierungsprogramm der spätseverischen Zeit deckt. Sie warnt davor, goldene und silberne Standbilder aufstellen zu lassen oder gar einen Tempel errichten zu lassen, ein vergeblicher Aufwand, den man besser für notwendige Dinge machen würde — wir spüren hier einmal die bittere materielle Not dieser später zu Unrecht so verklärten Jahre —. Zum Ruhm vermögen solche Dinge nicht beizutragen. Gottgleich macht nämlich viele die Aretē, von Menschenhand aber ist noch nie ein Gott geworden. Wer gut ist und recht regiert, dem wird die ganze Welt zum Heiligtum, alle Städte zu Tempeln, alle Menschen zu Kultbildern; alle aber, die Mißbrauch mit ihrer Macht treiben, ehrt solcherlei nicht, auch wenn es in allen Städten geschieht, sondern klagt sie nur an, ein Siegeszeichen ihrer Schlechtigkeit und ein Denkmal ihrer Ungerechtigkeit. Je länger es Bestand hat, um so länger dauert auch ihre Schande. Den Weg zur Unsterblichkeit öffnen Frömmigkeit und die anderen Tugenden allein.[5]

Programmatisch sind verwandte Gedanken vorher schon LI, 20, 7 f.

[1] Vgl. Taeger, Phil. Woch. 1930, 12, 351 ff.

[2] Livius VII, 6; Dionysius, Antiquitates XIV, 20 f.

[3] Dazu E. Schwartz a. a. O. 1719.

[4] Zuletzt behandelt von R. Daniel, M. Vipsanius Agrippa, Diss. Bresl. 1933, 21 ff. und Meyer Reinhold, M. Agrippa, New York 1933, 64 ff. Diese Schrift gibt ausgezeichnete Literaturnachweise zu den einzelnen Problemen bei Dion, auf die hier nachdrücklich verwiesen sei.

[5] LII, 35, 3 ff.; vgl. auch XLII 19, 1. Als Parallele verweise ich auf Plut. Mor. 543 D. f.; Scott a. a. O. 129 f.

im Anschluß an die Schilderung der Kulte, die Augustus den Provinzen gestattete, ausgesprochen, wo er die Grundlinien des Herrscherkultes skizziert. „Und das begann damit und geschah auch unter anderen Kaisern nicht nur bei den griechischen Völkerschaften, sondern auch bei den anderen, die Untertanen der Römer sind. In der Hauptstadt selbst und im übrigen Italien nämlich wagte keiner von allen, die irgendwie der Erwähnung wert sind, dies zu tun; nach ihrem Tode freilich werden auch dort allen, die gut regiert haben, andere göttergleiche Ehren erwiesen und Heroa errichtet." Bemerkenswert ist dabei besonders, daß Dion auch hier bei der Erhebung zum divus, die nach römischer Auffassung die Aufnahme unter die Staatsgötter bedeutet, nur von *ἰσόθεοι τιμαί* spricht und wie auch sonst stets ihre Tempel als *ἡρῷα* bezeichnet, obwohl gerade der Totenkult, der griechischem und römischem Denken gleich vertraut war, in Kleinasien besonders ausgeprägte Formen angenommen hatte.[1]

Von dieser Warte aus verstehen wir die konkrete Stellungnahme zu den einzelnen Gestalten der römischen Geschichte. Zweimal übt Dion scharfe Kritik an Antonius' Gottkönigtum, beide Male wohl wie auch sonst oft, wie der Vergleich mit Sueton etwa und Tacitus lehrt, im Anschluß schon an zeitgenössische Stimmen oder auch an die Überlieferung; wissen wir doch sonst auch, daß gerade die Hinneigung zum Hellenismus in Antonius von den Römern abgelehnt wurde.[2] Mit sichtlicher Liebe verweilt er bei Augustus' und Tiberius' Zurückweisung des Gottmenschengedankens. Einzelnes haben wir bereits gestreift. In den gleichen Kreis gehören die auch sonst überlieferten Vorgänge in Alexandrien, die respektlose Berührung der Alexanderleiche und die bissige Ablehnung, die Ptolemäer zu besehen, „einen König und keine Toten wollte ich sehen"[3], Augustus' Weigerung, seine Statue im Pantheon aufstellen zu lassen[4], die fingierten Worte Livia gegenüber, die Gefahren, Sorgen und Mühen des Kaisertums betonen.[5] Weil er Tiberius' aufrichtigem Streben, die Prinzipatsidee zu verwirklichen, gerechter wird als Tacitus, der es nicht verschweigen kann, aber als Ausfluß abgründiger Heuchelei hinzustellen sucht, schildert er eingehend seine Stellungnahme zu den von Augustus überkommenen und neu beschlossenen

---

[1] *Ἰσόθεος* und *ἥρως*, *ἡρῷον* etc. werden in der guten Zeit immer in ihrem streng terminologischen Sinne gebraucht. Diesem Sprachgebrauch schließt Dion sich an. Zum Totenkult in Bithynien vgl. von dem üblichen Schema abweichende Grabinschriften wie CIG. II, 3754, 3777, 3797e, 3809.

[2] L, 5, 3 u. 25, 3f., an der ersten Stelle direkt, an der zweiten indirekt durch eine Augustus vor Actium in den Mund gelegte Rede.

[3] LI, 15, 6. [4] LIII, 27, 3.

[5] LV, 15, 2. ... *καὶ γὰρ ἂν καὶ ἰσόθεοι ἦμεν, εἰ μὴ καὶ πράγματα ... ὑπὲρ πάντας τοὺς ἰδιωτεύοντας εἴχομεν.*

Ehrungen charismatischen Charakters[1] und die Verhinderung der Umbenennung des Novembers in Tiberius[2], notiert das Verbot, einem Menschen Opfer darzubringen, weil es Seian gegenüber geschehen war[3], und erwähnt ausdrücklich, daß der Kaiser Livias Apotheose verhindert.[4]

Aus Gaius' Regierung verschweigt er die ersten Maßnahmen nicht, die mit dem Prinzipatsgedanken kokettierten[5], um dann mit grimmigem Humor die Opposition gegen die irre Verzerrung des Gottkönigtums zu schildern.[6] Die Krönung dieses ganzen Abschnittes bringen 30, 1 f. „Gaius erfuhr durch die Tat selbst, daß er kein Gott war. Von den Menschen, von denen er, selbst nicht anwesend, fußfällig verehrt war, wurde er bespien. Von denen, die ihn in Wort und Schrift Zeus und Gott genannt hatten, wurde er erschlagen. . . .“

Claudius' Maßhalten erkennt er mehrfach an[7], kann aber seinen Hohn über die Apotheose des Halbnarren nicht unterdrücken und nennt hier, ganz gegen seine Gewohnheit, einmal ein zeitgenössisches Werk, Senecas Apocolocyntosis, und zitiert das böse Wort Neros, „Boviste seien Götterspeise“.[8] Vespasians nüchterner Realismus, der innerlich entschiedener und bitterer noch als Claudius' gutmeinende Schwäche alle italischer Art wesensfremden Formen charismatischen Denkens ablehnt, findet seinen vollen Beifall.[9] Domitians dominus-deus-Idee verurteilt er entschieden[10] und bekennt sich zu Nervas Prinzipat, der bekanntlich eine bewußte Abkehr von den hellenistischen Tendenzen unter dem letzten Claudier darstellte.[11] Die dürftigen Trümmer über die nächsten Regierungen bieten nur spärliches Material. Aber auch hier hat sich noch eine Nachricht über die Opposition gegen den Antinooskult erhalten.[12] Marcus' ergreifende Worte sind schon in anderem Zusammenhang behandelt.

---

[1] LVII, 8, 3 ff. u. 9, 1 ff.

[2] LVII, 18, 2. Vgl. Scott, Greek and Roman Honorific Months, Yale Cl. St. II, 227 ff.

[3] LVIII, 2, 1. [4] LVIII, 8, 4. [5] LIX, 4, 4; dazu auch 6, 1.

[6] LIX, 26, 5 ff.; wichtig der ganze Abschnitt bis 28, 8. Besonders charakteristisch aus ihm die mit Behagen erzählte Schusterepisode 26, 8 f. . . . . . *καὶ ὃς ἀπεκρίνατο* (. . . . .) *'μέγα παραλήρημα'*.

[7] LX, 5, 3 f. *ἔν τε οὖν τούτοις ἐμετρίαζε, καὶ προσαπηγόρευσε μήτε προσκυνεῖν . . . . . μήτε θυσίαν οἱ μηδεμίαν ποιεῖν.* Vgl. ferner 6, 9; 12, 4; 17, 9; LXI, 6 a.

[8] LXI, 35, 2 ff.; vgl. dazu auch Weinreich a. a. O. 2, 2. Moderne Rettungsversuche des Claudius vergessen gern, daß die unbestreitbaren Verdienste seiner Regierung eben nicht ihm, sondern seinen Freigelassenen gehören.

[9] LXVI, 14, 5 u. 17, 3 (*θεὸς ἤδη γίνομαι*).

[10] LXVII, 5, 7; nur bei Zonaras erhalten, aber dionisch. *ἤδη γὰρ καὶ θεὸς ἠξίου νομίζεσθαι, καὶ δεσπότης καλούμενος καὶ θεὸς ὑπερηγάλλετο. ταῦτα οὐ μόνον ἐλέγετο ἀλλὰ καὶ ἐγράφετο.*

[11] LXVIII, 1, 1 u. 2, 1. [12] LXIX, 11, 4.

Etwas reicher fließen die Nachrichten über die letzten Regierungen und nehmen mehr und mehr einen memoirenartigen Charakter an. Vor allem bringen sie ausführliche Schilderungen von Commodus' Wahnvorstellungen, in denen die hellenistische Form des Gottmenschentums zum letztenmal in der antiken Gesamtentwicklung ähnlich verzerrte Gestalt wie einst unter dem Schandbuben Caligula annahm. Schon die Darstellung selbst, in der sich der gleiche grimmige Humor wie in den Caligula-Abschnitten regt, spricht für sich. Verschiedene direkte, haßerfüllte Urteile vertiefen noch den Eindruck.[1] Den Ausklang bildet das vernichtende Urteil über Caracalla[2], der im Zusammenhang mit der Cilo-Angelegenheit die Gleichung mit Herakles oder sonst einem Gotte zurückweist, „nicht, weil er nicht Gott genannt werden wollte, sondern weil er nichts, das eines Gottes würdig gewesen wäre, tun wollte."

Gerade die Schilderung der Zeit der Commodus, Caracalla und Elagabal führt aber noch tiefer in Dions Entwicklungsgang ein. Unwillkürlich drängt sich ein Vergleich mit Tacitus auf. Auch den Römer hatte persönliches Erleben, der Druck unter Domitians hellenistischem Absolutismus, mit einem leidenschaftlichen Haß gegen alle Formen des seinem Volkstum fremden Gottkönigtums erfüllt, der allein von politischen Kräften und nicht von religiösen genährt wurde. Eine kurze Spanne hatte er sodann davon geträumt, daß Nerva und Traian seine Prinzipatsidee verwirklichen würden, um durch seine Enttäuschung den Glauben an den Prinzipat überhaupt zu verlieren und sein Ideal in der romantisch-verklärten Republik zu suchen, einer der letzten Träger dieser Idee, die gerade in diesen Jahrzehnten unter dem Wirken der großen Kaiser ihre letzte Kraft einbüßte, und nicht ein Künder und Wegbereiter der Zukunft.[3]

Denn diesen Kaisern ist es auch zu verdanken, daß selbst durch Commodus, Caracalla und Elagabal und durch die nackte Schande, die ihr Mißregiment mit sich brachte, der altrepublikanische Gedanke nicht neubelebt wurde, der im ersten Jahrhundert verschiedentlich noch eine gewisse politische Kraft bewährt hatte. Gerade Dions Haltung ist dafür bezeichnend. Angeekelt von dem Wahnwitz im Mittelpunkt eines Weltreiches, hatte er doch nichts mehr mit diesen Strömungen und nicht einmal mit dem libertas-Begriff der früheren Kaiserzeit gemein. Sein Ideal blieb der gemäßigte Absolutismus, der sich in fast unmerk-

---

[1] LXXII, 15, 4; 16, 1, 20, 1f. und das bissige Epigramm 22, 3a, das ebenso charakteristisch für die Zeitstimmung wie für Dions eigene Auffassung ist. Als Beispiel notiere ich hier ein Urteil wie 15, 4 . . . . . . *οὕτω καθ' ὑπερβολὴν ἐμεμήνει τὸ κάθαρμα.*

[2] LXXVII, 5, 1.

[3] Vgl. Vogt, Tacitus als Politiker. Stuttg. 1929, 12ff.

barer Entwicklung an die Stelle des Prinzipates geschoben hatte. Eine kurze Spanne durfte er, von klugen Frauen gehalten, an seine Verwirklichung glauben. Die Zukunft sollte freilich bald über sein Träumen und Hoffen hinwegschreiten, getragen von Kräften, deren er schon nicht mehr Herr geworden. So verband sich in ihm das politische Wollen mit echtem philosophisch-religiösem Erleben, um eine Erscheinung zu bekämpfen, die für ihn einen bloßen Verfall darstellte. Schwächer als Tacitus, erwies er sich hier doch als der bessere Deuter der Zukunft, eben weil er sich widerstandslos von den großen Strömen des Lebens tragen ließ.

Die Gottmenschenidee verlor auch im politischen Bereich, der sie oft genug allein getragen hatte, mehr und mehr an Kraft. Der alexandrisch-cäsarische Universalismus, sinnlos in einer Zeit, wo sich die Domina Roma nur mühsam noch gegen den steigenden Druck der Nordvölker und die religiös und politisch durchdrungenen Ansprüche Neupersiens zu behaupten vermochte, führte nur noch in wesenlosen Formeln ein Schattendasein. Und auch das Kaisertum mußte dem oben geschilderten religionsgeschichtlichen Prozeß seine Konzessionen machen. Es kann hier nicht ausgeführt werden, wie sich ganz deutlich schon seit der flavischen Zeit die Wende vorbereitet. Gewiß bleiben alte Formen [1] und erleben alte Ideen mehr als einmal ein Neuerwachen; noch die frommen Syrierinnen des severischen Hauses haben sich auf Münzen und Inschriften gern die Gleichung mit großen Göttinnen gefallen lassen; gewiß nimmt das Neue oft verzerrte Formen an — man braucht nur an das Priesterkönigtum eines Elagabal zu denken —: Die Zukunft gehörte doch diesem Kreise charismatischer Ideen, der, immer mit am Werke, jetzt mehr und mehr in den Vordergrund trat, weil er allein noch der gewandelten religiösen Haltung der Mittelmeervölker entsprach. Er siegte schon, lange bevor das Christentum in seinem Gottesgnadentum in der Spätantike die dauernde Gestalt fand.

[1] Aber selbst hinter den Formen verbirgt sich oft nur ein tiefer Wandel. Beispielhaft ist dafür die Entwicklung des Geniuskultes. Ursprünglich der schöpferischen Kraft im Herrscher gewidmet, gilt er bald nur noch dem Schutzgeist im Verlauf einer Wandlung, die sich für uns bis in die augustische Zeit zurückverfolgen läßt. In anderen Fällen, victoria, pax, felicitas etwa, wird aus der „Kraft“ eine bloße Allegorie, die dann auch in die christliche Welt übernommen werden kann.

II. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

GEN. 11, 1–9 IM LICHTE DER KULTURGESCHICHTE DES NAHEN ORIENTS

VON *ALBERT BROCK-UTNE* IN OSLO

I. STADT UND STADTTURM

Der Bericht von dem Turmbau zu Babel (Gen. 11, 1–9) schildert, wie die Menschen einst versuchten, sich eine Stadt und einen Turm (11, 4) zu bauen. Welchen Zweck sie damit verfolgten, soll nachstehend behandelt werden. Die Hauptsache ist hier, festzustellen, daß der Bericht mit Sicherheit die Schilderung einer solchen Bauarbeit enthält. Wir müssen deshalb zuerst die Vorstellungen klarlegen, die ein Israelit mit den Worten עיר und מגדל verknüpfte.

Gesenius-Buhl übersetzt עיר als ein „umfassendes Wort für Wohnort, Niederlassung, von den befestigten Städten bis zu den Lagerorten". Da jedoch nach unserem Bericht die Menschen Baumaterialien verwenden, die sich am besten für Backsteinhäuser eignen, müssen wir annehmen, daß es sich in Gen. 11 nicht um ein Zeltlager, sondern um eine Stadt für fest Ansässige handelt. Der Verfasser des Berichts muß an eine Stadt im eigentlichen Sinne gedacht haben; ob an eine große oder kleine, läßt sich nicht bestimmen. Der Turmbau dürfte aber darauf deuten, daß sich der Verfasser diese Bauarbeit der Vorzeit als ein mächtiges Unternehmen vorgestellt hat.

Die Kanaaniter und später auch die Israeliten lebten zum großen Teil in Stadt-Gemeinschaften. Das will nicht heißen, daß sie ihr ackerbauendes Leben aufgegeben hatten. Sie lebten nicht als „Bürger" in ihren Städten. Im wesentlichen verblieben sie Bauern. Die Ackerbauenden eines bestimmten Bezirks bauten ihre Winterhäuser und Vorratskammern gruppenweise und umgaben das Ganze mit einer Mauer. In dieser Weise entstand oft ein befestigter Ort, wohin sich die Bauern der Umgegend in unruhigen Zeiten auch zurückziehen konnten. Eine isolierte Stadt ohne umliegendes Land war unnatürlich. Die Felder gehörten mit zu einer Stadt (Dtn. 21, 1 f.).

Oft baute man einen Turm, מגדל, in der Stadt. Er diente dann als Wachtturm oder als ein schwer angreifbarer Ort. Nahm die Gefahr über-

hand, so suchte man schließlich seine Zuflucht in diesem Turm (Ri. 9, 46 f., 51 f., vgl. Ps. 61, 4, Prov. 18, 10). Es gehörte deshalb mit zu einer wirklichen Zerstörung einer Stadt, wenn der Turm vernichtet wurde (Ri. 8, 17, vgl. v. 9). Daß dieser Turm nicht selten einem bestimmten Gott geweiht war oder als ein Tempelturm (vgl. Ri. 9, 46) betrachtet wurde, ist natürlich.

Das Stadtleben zwang die Einwohner zu gemeinschaftlichem [1] Auftreten und legte ihnen in vielen Dingen gemeinsame Interessen auf. Diese Gemeinschaft bewirkte, daß die Bevölkerung in einer Stadt und dem umliegenden Lande sich als ein Volk fühlte. In den Richter- und Samuelsbüchern lesen wir immer wieder von den Kämpfen der Israeliten gegen solche Stadtleute.

Die Stadt bildete das Zentrum eines solchen Volkes. Wurde die Stadt zerstört, so empfand man es so, als wäre auch das Volk zerstört. Es war die Stadt, die die einzelnen verknüpfte. Sie enthielt Werte von großer materieller Bedeutung wie Vorratskammern, Waffenlager usw. Ferner befand sich das kultische Zentrum oft in der Stadt, und häufig versammelte sich hier das Volk an den hohen Festtagen und bei Anlässen, wo die gemeinsamen Interessen entschieden wurden. Die Stadt war der Versammlungsort des Volkes.

Wenn wir daher in unserem Bericht lesen, daß die Menschen danach trachteten, eine Stadt mit einem Turm zu bauen, ferner, sich einen Namen [2]

[1] Es liegt in der Natur der Sache, daß ein Stadtleben nur aufrechterhalten werden kann, wenn sich die einzelnen Individuen bestimmten Gemeinschaftsgesetzen unterwerfen. Die Bevölkerung der Stadt und des umliegenden Landes bildete eine Gemeinschaft. Deshalb treten die Städte als Gesamtheiten auf. (Vgl. Pedersen, Israel I—II [1926] 34 ff.). Sie treten als Faktoren auf, die einen einheitlichen Aktionswillen haben (Ri. Kap. 8, I. Sam. 11, 23). Die Menschen in der Stadt tragen daher eine gemeinschaftliche Verantwortung. Die ganze Stadt Nob mußte wegen eines einzelnen Einwohners leiden (I. Sam. 22, 19), und die Einwohner in Gibeon fordern gemeinschaftliche Rache über Sauls Nachkommen (II. Sam. 21, 1 ff.). Eine Stadt mußte, als Ganzes betrachtet, die Verantwortung für einen etwaigen Mord ablehnen, wenn auf einem der Felder der Stadt ein toter Mann aufgefunden worden war (Dtn. 21, 1—9).

[2] Das, was an der Stadt eigenartig war, lag u. a. in ihrem Namen, ihrem Ruhm. Dadurch, daß sie einen Namen trug, unterschied sie sich von anderen Städten, und durch ihren Ruhm lebte sie im Bewußtsein der Menschheit. Der Name verband aber auch die einzelnen. Zwei Menschen von derselben Stadt hatten das gemeinsam, daß beide ihre Volksgemeinschaft dadurch bezeichnen konnten, den Namen ihrer Stadt zu nennen. Die Einwohner in Pnuel und Sukkot werden nach den Namen ihrer Städte bezeichnet (Ri. 8). Dadurch sind sie als Volk bezeichnet, als Gruppen von Menschen mit gemeinschaftlichem Willen, gemeinschaftlichen Interessen und mit gemeinsamem Schicksal. Es ist nicht nur der rein praktische Wert, welcher bewirkt, daß der Name des Volkes eine so große Rolle spielt. Es ist auch die Tatsache, daß der Name seelische Kräfte enthielt. Der Name war an sich ein übermenschlicher Faktor. (Vgl. Pedersen, a. a. O. 245 ff.)

zu schaffen, so sind diese Handlungen typisch für Menschen, die eine *Volkseinheit* bilden wollen. Wie die Stadt für die Kanaaniter und die Israeliten einer der wesentlichsten Faktoren war, die Bevölkerung des Ortes zusammenzuhalten, so sollte die Stadt in jener fernen Vergangenheit dazu dienen, die Menschen zusammenzuhalten. Und ebenso wie der Volksname die Volksgenossen in Palästina zusammenhielt, sollte auch der Name die Menschen vereinen, die in unserem Bericht geschildert sind.

Daß dies der Zweck ist, kommt überdies im Text selbst zum Ausdruck. In v. 4 wird die Absicht ganz eindeutig mit dem Satz: פן־נפוץ על־פני כל־הארץ begründet, der nichts anderes bedeuten kann, als daß man die erwähnten Handlungen vornahm, „*damit* wir uns nicht über die ganze Erde hin zerstreuen". Von diesem Hintergrund aus wird auch das Verhalten der Gottheit am leichtesten verständlich. Um zu verhindern, daß die Menschheit ein Volk wurde, verursacht sie die Sprachverwirrung, so daß die Menschen ihr Vorhaben (v. 6—8) aufgeben mußten. Die Sprachverwirrung ist ein *Mittel*, zu verhindern, daß die Menschheit ein Volk werde.[1]

Der Erzähler berichtet demnach, daß die Menschheit einst versuchte, ihre Volkseinheit zu bewahren. Dadurch, daß sie einen festen Versammlungsort baute, suchte sie sich einen Einheitspunkt zu schaffen, der verhindern sollte, daß sie sich zersplitterte. Der nächste Punkt unserer Untersuchung wird dann klarlegen, was die Israeliten unter einem Volk verstanden und wie sie sich zu der Möglichkeit stellten, daß sich alle Menschen zu einem Volk vereinigten.

---

[1] Gen. 11, 6: Man braucht nicht anzunehmen, daß Jahwe die Pläne der Menschheit an sich fürchtet. Es ist wohl beabsichtigt, zu pointieren, daß der menschliche Hochmut größer wird, wenn die Menschen wie ein Volk leben. Man kann nicht behaupten (wie Wellhausen, Procksch u. a), daß man in der Rede Jahwes letzten Endes Vorstellungen erblicke vom „Neid der Gottheit". Macht und Glück der Menschheit ist es an sich nicht, was Jahwes Eingreifen bewirkt, sondern es sind die Möglichkeiten, die diese Macht schafft. Das Natürlichste ist, daß der Verfasser meint, Jahwe — der die menschliche Torheit kennt — wolle hindern, daß der Menschheit Gelegenheit gegeben werden solle, zu viel Dummheiten zu begehen. Auf keinen Fall besteht ein Grund, mit Stade (Reden und Abhandlungen, S. 274 f.) anzunehmen, daß die hier zugrunde liegenden Vorstellungen außerhalb des jahwistischen Religionskomplexes entstanden sein müssen. Daß Jahwe dem menschlichen Willen Schranken setzt, ist dagegen gerade in Übereinstimmung mit dem Jahwismus. — v. 7: Betr. נרדה vgl. 1, 26, 3, 22. Man muß sich hier Jahwe auch in einer himmlischen Ratsversammlung vorstellen, vgl. Hiob Kap. 1 und 2, I. Kön. 22, 19. אשר לא, vgl. 24, 3. — v. 8: Darüber, daß Jahwe den Turm zerstörte, was spätjüdische Traditionen glauben, erfahren wir nichts. Eben wegen der Sprachverwirrung und der Zerstreuung können die Menschen mit dem Turmbau nicht fortfahren. Die Bauarbeit hörte von selbst auf.

II. DAS VOLK UND DIE VÖLKER

Sowohl die Kanaaniter als auch die Israeliten hatten oft genug Gelegenheit, zu beobachten, daß es auf der Erde viele Völker und viele Sprachen gab. Palästina scheint schon von alters her von vielen verschiedenen Volksgruppen bewohnt gewesen zu sein, die sich nicht nur in Religion und Sprache unterschieden, sondern auch in der Rasse. Es kam hinzu, daß Palästina durch seine zentrale Lage zwischen den Großmächten in Ägypten und den Ländern am Euphrat in die Weltpolitik mit hineingerissen wurde und daß die palästinensische Bevölkerung dadurch eine gewisse Verbindung mit ferneren Völkern erhielt. Auf vielerlei Art können wir aus den Quellen auf die relativ großen Kenntnisse schließen, die die palästinensischen Völker von fremden Völkern hatten. In der Amarnazeit schreiben die kleinen Fürsten in Palästina Briefe an den ägyptischen Pharao in babylonisch-assyrischer Sprache. Die Volkstafeln und die historischen Berichte im A. T. verraten keine geringen Kenntnisse von den verschiedenen Völkern des nahen Orients. Die Reden der Propheten zeigen auch, daß die Israeliten bis zu einem gewissen Grade orientiert waren, wenn es sich um außerpalästinensische Verhältnisse handelte, und die Schilderung über den Tempelbau sowie archäologische Funde zeigen die rege Verbindung, die mit fremden Völkern aufrecht erhalten worden war. Wenn daher die Israeliten von vielen Völkern und Sprachen redeten, so wußten sie, wovon sie sprachen.

Einem Israeliten erschien es so, daß auf der Erde sehr viele Völker lebten, die ihre Sprachen redeten und ihre Eigentümlichkeiten hatten. Wie verhielt er sich zu allen diesen Völkern?

Die Quellen geben darauf verhältnismäßig gut Aufschluß. Eine Vermischung mit anderen Völkern war einem jahwistisch eingestellten Israeliten abscheulich. Es läuft wie ein roter Faden durch das A. T., daß man sich nach Jahwes Willen von anderen Völkern getrennt halten solle. Den Israeliten wird es ausdrücklich verboten, mit kanaanäischen Völkern zu paktieren (Exod. 23, 32, 34, 12 ff., Dtn. 7, 2 und öfter). Wenn die Israeliten trotzdem diesem Gebot nicht gehorchten, so wird deutlich zum Ausdruck gebracht, daß dies eine Sünde war (Ri. 2, 2 f.). Auch die Propheten toben immer wieder gegen den Hang der Israeliten, sich mit anderen Völkern zu vermischen.

Es war demnach den Israeliten ausdrücklich auferlegt, sich mit anderen Völkern nicht zu vermischen. Aus den alttestamentlichen Berichten wissen wir aber, daß die Israeliten dieses Gebot nicht immer hielten. Der Konflikt, der hieraus entstand, war einer der ernsthaftesten in der ganzen Geschichte der Israeliten. Soweit wir die Geschichte der Israe-

liten in Kanaan zurückverfolgen können, können wir die gewaltigen Kämpfe erkennen, die geführt worden sind, wenn es sich um diese Sache handelte.[1]

Aus diesem Hintergrund heraus muß daher unser Bericht betrachtet werden. Wenn der Verfasser der Gen. 11, 1—9 davon spricht, daß die Menschen ihre Aufteilung in viele Völker verhindern wollen, so werden unter seinen Lesern oder Zuhörern Vorstellungen wach von der bunten Völkerwelt, die sie selbst erlebt hatten, und darüber, wie es ihnen verboten war, sich mit vielen Völkern zu vermischen. Und aus diesem Hintergrund heraus wird es klar, was der Verfasser beabsichtigt.

Es ist der Wille der Gottheit, macht er geltend, daß sich die Menschen nicht vermischen und zu einem Volk werden sollen. Einst versuchten sie es, aber „jetzt könnt Ihr selbst hören", sagt der Verfasser, zu welchen unglücklichen Ergebnissen dieser Versuch führte: Und wie es Erzähler oft zu tun pflegen, sucht er diese seine Meinung über das Verhältnis der Gottheit zu der Aufteilung der Menschen in viele Völker zu begründen, indem er auf äußere Tatsachen oder allgemein festgestellte religiöse Auffassungen hinweist.

Alle Israeliten wußten, daß auf der Erde viele Sprachen geredet wurden. Diese vielen Sprachen hatte die Gottheit verursacht, damals, als die Menschen ihre Volkseinheit zu bewahren suchten. Viele Israeliten hatten sich wohl selbst die Frage gestellt, warum die Menschen so viele Sprachen redeten, warum der eine Mensch den andern nicht verstehen konnte. Der Verfasser unseres Berichts gibt die Antwort. Die Gottheit wollte, daß die Menschen getrennt sein sollten. Einst, in ferner Vergangenheit, verwirrte sie die Sprache der Menschen. Und noch heute sind die vielen Sprachen ein Zeichen dafür, daß die Gottheit eine Aufteilung der Menschen in viele Völker wünschte. Der Hinweis auf die Sprachen lag demjenigen am nächsten, der schildern wollte, wie und warum die Menschen zerstreut wurden. Der Sprachunterschied dürfte der Faktor sein, der zu jener Zeit die menschliche Einheit am meisten behinderte. Die verschiedenen Sprachen waren denn wohl auch das Bemerkenswerteste, was man an den vielen Völkern wahrnehmen konnte. Mit dem Hinweis auf die Sprachverwirrung will der Verfasser seinen Bericht durch eine für die Leser nicht zweifelhafte Tatsache unterbauen.

Auch sonst enthält der Bericht Motive, die ihm ein realistisches Gepräge geben wollen. Auch die Israeliten hatten wohl von Babel mit dem großen Tempelturm der Stadt gehört. Diese Stadt war den Israeliten

---

[1] Daß man von einer Zukunft träumte, wo nur eine Sprache und ein Volk herrschten, nämlich die Hebräer (Jes. 2, 2 ff., 19, 18), kann hier außer Betracht gelassen werden, wo es sich um die geschichtlichen Verhältnisse handelt.

natürlich bekannt, und es war äußerst wahrscheinlich, daß sie Gerüchte gehört hatten von dem großen Turm, der dort gebaut worden war.[1]

Wir müssen es uns so vorstellen, daß man sich von der großen Stadt fern im Osten erzählt hatte, — von der Stadt mit dem gewaltigen Turm und den vielen untereinander verschieden sprechenden Völkern. Reisende haben vielleicht erzählt, wie sie die Stadt besucht, den Turm gesehen hatten, und um die Ohren summen hörten alle die verschiedenen Dialekte und Sprachen von Menschen der vielen Nationen, von Menschen, die eine solche Weltstadt besuchen oder bewohnen.[2]

Und der Verfasser unseres Berichts nimmt die Motive aus diesen Erzählungen in seinem Bericht auf. Auf einer Ebene in Sineárs Land, d. h. Babylon, ließen sich damals die Menschen nieder (v. 2). Und als Baumaterial gebrauchten sie solches, wie es die Leute dort anzuwenden pflegen (v. 3). Endlich teilt dann der Erzähler mit, um jedem Zweifel über seine Meinung vorzubeugen, daß diese Stadt den Namen Babel hatte.[3]

---

[1] Man hat über viele Turmbauten in Babel Berichte aufbewahrt. Auf welchen Turm unser Bericht abzielt, läßt sich nicht feststellen. Es ist wahrscheinlich, daß es der Erzähler selbst nicht weiß. Er hat Gerüchte gehört von Babel und seinem Turm, ohne daß er dadurch den Turm näher bestimmen kann. Als der Turm, der am geeignetsten gewesen sein dürfte, die Gerüchte über den Turm zu Babel zu beleben, kann der Turm zum Marduktempel Esagil genannt werden, vgl. Gunkel, Genesis (1922) 96 f.

[2] Über das Zusammenströmen der Völker nach Babel und die vielen Sprachen, die man dort hörte, vgl. Gunkel, a. a. O. 98.

[3] Gen. 11, 2: מקדם läßt sich am besten damit übersetzen, daß die Menschen „im Osten“ umherzogen. Der Osten ist die Urheimat der Menschen (2, 8, 4, 16). Hier wandern sie dann umher, bis sie zu dem Ort kommen, wo sie Babel bauten (Babel lag auch östlich von Palästina, ein Zeichen dafür, daß der Bericht unter den Israeliten entstanden ist). — נסע bedeutet „aufbrechen“, wird aber gern angewandt, um zu bezeichnen, daß man weiter wandert von Ort zu Ort (Gen. 33, 12, 35, 5, 16, 21. Nu. 9, 17—23, Exod. 14, 19 und öfter). — בקעה = „Ebene“, vgl. Ges.-Buhl. — ארץ שנער muß Babylonien bedeuten, vgl. 10, 10. — „Babylonien . . . ist eine Tiefebene, und zwar die weiteste Tiefebene, also die בקעה in der damals bekannten Welt“ (Gunkel, a. a. O. ad. loc.). — Vs. 3: הבה = Wohlan: Hei: לבנה (vgl. bab. libintu) vgl. Exod. 1, 14, 5, 7 f., 16, 18 f. war nicht das übliche Baumaterial in Palästina (vgl. die Schilderung vom Tempelbau I. Kön. 6, 7, 36), war aber doch unter den Israeliten nicht unbekannt, vgl. Jes. 9, 9, 65, 3, Hes. 4, 1. Vgl. Nowack, Archäologie I 138 f. In Babylonien waren die erwähnten Baumaterialien nicht die natürlichsten. Herodot I 179. — v. 9: Für die Babylonier hat der Name Babel eine ganz andere Bedeutung als die, welche unser Bericht zu erklären versucht (vgl. Dillmann, Genesis, 1892 ad loc.), wiederum ein Indizium dafür, daß der Bericht von jemand verfaßt wurde, der babylonischen Verhältnissen fern stand. Der Verfasser unseres Berichts sucht den Namen der Stadt mit בָּלַל zu verbinden, eine „Etymologisierung“, ebenso volkstümlich-naiv, wie so viele andere im A. T. Wenn man jedoch die unwissenschaftliche Art in Betracht zieht, in der solche Eigennamen erklärt werden, so

Warum wollte aber die Gottheit nicht dulden, daß die Menschen als ein Volk lebten? Der Verfasser beantwortet die Frage in echt jahwistisch-israelitischer Art. Jahwe duldet nicht, daß etwas groß und gewaltig auf der Erde wird, — ein Gedanke, den Jesaja gern äußert (2, 11 ff., 5, 15). Besonders sei auf Jes. 2, 15 verwiesen, wo wir lesen, daß Jahwe „alle hohen Türme und alle festen Mauern erniedrigen werde".

Es ist jedoch eine Frage, ob der Erzähler diese Begründung gegeben hätte, wenn sich die Sache nicht auf Babel beziehen würde. So wie die Schilderung lautet, scheint sie auch eine Polemik gegen Babel zu enthalten. Es waren vielleicht Israeliten, die sich geblendet fühlten von all der ungeheuren Pracht, die es, wie sie gehört hatten, in der Weltstadt geben sollte. Gegen solche Vorstellungen scheint der Verfasser zu polemisieren. Was ist Babel? Babel ist das Ergebnis eines mißglückten Versuchs, ein Weltreich und ein Weltvolk zu schaffen. Einst machten die Menschen den Versuch, diese Stadt und darin den berühmten Turm zu bauen. Seht aber, wie es ging: Jahwe selbst stieg von seinem Himmel herab, um den Hochmut zu dämmen, den es in dieser Weltstadt gab; denn Babel und die Leute, die dort wohnten, waren wegen ihres Hochmuts und ihrer Macht bekannt. (Vgl. Jes. 13, 14, Jer. 50, 51.)

Man kann unsere Schilderung über den Turm zu Babel, der in den Himmel hineinzudringen drohte, mit Jesajas Worten an den König von Babel vergleichen (Jes. 14, 13 f.):

> Du freilich dachtest in deinem Sinn,
> zum Himmel will ich emporsteigen.
> Hoch über die Sterne Gottes empor
> will ich meinen Thron stellen
> Und auf dem Götterberge mich niedersetzen
> im äußersten Norden.
> Ich will über Wolkenhöhen emporsteigen
> dem Höchsten mich gleichstellen: [1]

Und in Jer. 51, 53 lesen wir:

> Ja ‛wenn’ Babel ‛auch in den Himmel’ emporsteigt und ‛wenn’ es auch seine Befestigung unersteiglich hoch macht, von mir her werden Verwüster über es hereinbrechen! — ist der Spruch Jahwes.[2]

---

ist es nicht notwendig, anzunehmen, daß der Bericht einen aramäischen Ursprung hatte (aram. בַּלְבֵּל = „verwirren"). Einem Hebräer in jener Zeit fiel es nicht schwer, einen Eigennamen so zu erklären, wie dies in unserem Vers gemacht ist. — עַל־כֵּן (vgl. 2, 24) begründet den Inhalt des Berichts. — Überaus interessant und anregend, aber leider unbeweisbar, ist Gunkels Annahme, daß der Name des Turmes — wegen הפיצם, — פּוּץ, פּוּץ oder ähnlich war.

[1] Zum Texte vgl. Guthe, Das Buch Jesaia. (Kautzsch, Die heilige Schrift. 1922. I 614.)

[2] Zum Texte vgl. Rothstein, Das Buch Jeremia. (Kautzsch, a. a. O. 684.)

Man ersieht aus diesen Worten, wie Babels gewaltige Macht und Pracht als Hochmut gegen Gott aufgefaßt wurde und wie man der Stadt himmelstürmende Gedanken beilegte. Wahrscheinlich war, daß die Leute von Babel im allgemeinen gerade in dieser Weise erzählten, und dieselbe Tendenz scheint aus unserem Bericht zum Vorschein zu kommen.

Alle diese Motive, die wir hier angedeutet haben, können in einer Tendenz zusammengefaßt werden, wenn wir den Bericht aus dem Hintergrund der Rolle betrachten, die Babel für die Israeliten spielte. Babel war die Hauptstadt eines Weltreiches, das für eine Zeit auch die Israeliten unterdrückte. Eben weil Babel ein Weltreich war, wollte es eine Tendenz zu einer Volksverschmelzung innerhalb seiner Grenzen fördern. Der relative Friede, den es innerhalb seines Gebietes aufrecht erhalten konnte, bewirkte, daß die Volksgemeinschaft — merkantilisch und kulturell — erleichtert wurde. Dies wurde noch natürlicher dadurch, daß Babylonisch-assyrisch zu jener Zeit das „Esperanto" der Völker oder jedenfalls die Diplomatensprache wurde. Die Amarnafunde und andere archäologische Entdeckungen haben uns zur Genüge gezeigt, welche Rolle babylonische Sprache und Kultur in dem nahen Orient gespielt hat. Überaus viel spricht dafür, daß ein „panbabylonisches" Zeitalter wirklich existiert hat.[1]

---

[1] King gibt eine lebendige Schilderung von der Bedeutung Babels in der Geschichte des alten Orients: "The name of Babylon suggests one of the great centres from which civilization radiated to other peoples of the ancient world. And it is true that from the second millennium onwards we have evidence of the gradual spread of Babylonian culture throughout the greater part of Western Asia. Before the close of the fifteenth century, to cite a single example of such influence, we find that Babylonian had become the language of Eastern diplomacy. It is not surprising perhaps that the Egyptian king should have adopted the Babylonian itself or of Assyria. But it is remarkable that he should employ this foreign script and language for sending orders to the governors of his Syrian and Palestinian dependencies, and that such Canaanite officials should use the same medium for the reports they despatched to their Egyptian master. In the same period we find Aryan rulers of Mitanni, in Northern Mesopotamia, writing in cuneiform the language of their adopted country. A few decades later the Hittites of Anatolia, discarding their old and clumsy system of hieroglyphs except for monumental purposes, borrow the same character for their own speech, while their treaties with Egypt are drawn up in Babylonian. In the ninth century the powerful race of the Urartians, settled in the mountains of Armenia around the shores of Lake Van, adopt as their national script the writing of Assyria, which in turn had been derived from Babylonian Elam, Babylonians nearest foreign neighbour, at a very early period had, like the Hittites of a later age, substitude for their rude hieroglyphs the language and older character of Babylonian, and later on they evolved from the same writing a character of their own. Finally, coming down to the sixth century, we find the Achaemenian kings inventing a cuneiform sign-list to express the old Perseian language, in order that their own speech might be represented in

Wir müssen uns vorstellen, daß unser Bericht entstanden ist in jener Zeit, als babylonische Kultur auch in Palästina dominierend — oder, jedenfalls für die Israeliten, belästigend — zu werden drohte. Der Verfasser des Berichts aktualisiert und spezialisiert das Gebot, daß sich die Israeliten nicht mit anderen Völkern mischen sollen, zu einer *Polemik gegen Babel*, dessen Einfluß viele zur Übertretung dieses Gebotes in Versuchung führte. In dieser Weise wird die Vorstellung von der Exklusivität der Israeliten, die Unterstreichung des Umstandes, daß sich der Bericht auf Babel bezieht, und endlich die Begründung dafür, daß Jahve diesen Turmbau zu Babel nicht duldete, zu einer scharfen Polemik gegen diejenigen, die sich von den Gerüchten über die gewaltigen Bauwerke in Babel verblenden und in Versuchung führen ließen, die babylonische Weltkultur zu übernehmen. Die Gottheit wollte nicht, daß sich die Israeliten mit anderen Völkern vermischten: Das hat sie gezeigt durch die Sprachverwirrung in der fernen Vergangenheit: Und was Babel und seine mächtigen Bauwerke anbelangt, so ist dies nur Menschenwerk, das die Gottheit längst unterbunden hat: Wie kann jemand wagen, sich von den Erzählungen über die gewaltige Macht Babels verblenden zu lassen?

Höret, wie Jahwe ein für allemal alle die mächtigen, gen Himmel ragenden babylonischen Bauwerke unmöglich machte und verhinderte, daß die Sprache in Babel eine wirkliche Weltsprache wurde, das alles will der Erzähler in seiner Schilderung sagen.[1]

---

royal proclamations and memorials beside those of their subject provinces of Babylon and Susiana.

These illustrations of Babylonian influence on foreign races are confined to one department of culture only, the language and the system of writing. But they have a very much wider implication. For when a foreign language is used and written, a certain knowledge of its literature must be presupposed. And since all early literatures were largely religious in character, the study of the language carries with it some acquaintance with the legends, mythology and religious beliefs of the race from whom it was borrowed. Thus, even if we leave out of account the obvious effects of commercial intercourse, the single group of examples quoted necessarily implies a strong cultural influence on contemporary races. (King, A History of Babylon, 1915, 1 f.)

[1] Das Alter dieses Berichts läßt sich schwerlich feststellen, und eine Festsetzung des Alters muß, wie so oft sonst bei derartigen Gelegenheiten, nur mehr oder weniger auf „scharfsinnigen" Schätzungen beruhen. Babel, בָּבֶל, ist im A. T. der Name der Stadt (und auch auf das Reich Babylonien übertragen), ganz einerlei, welche Völker darin herrschten. מֶלֶךְ בָּבֶל kann demnach eine Bezeichnung für den über Babylonien herrschenden Perserkönig sein, vgl. Esr. 5, 13, Neh. 13, 6. Wenn wir jedoch davon ausgehen, daß unsere Erklärungen des Berichts im wesentlichen korrekt sind, so muß man annehmen, daß die Erzählung in einer Zeit ausgearbeitet worden ist, als Babel als Stadt (vgl. v. 4) die Hauptstadt der Welt und als babylonisch-assyrische Kultur und Weltsprache

III. DISKUSSION[1]

a) Unsere Hypothese und der Text. Die grundlegende Frage bei einer Diskussion über die vorstehend gegebene Auffassung von dem

---

in Palästina merkbar war. Nun hat jedoch Babylon (von verschiedenen Völkern beherrscht) einen sehr langen Zeitraum hindurch (von Hammurabi ca. 2000 v. Chr. und wohl auch noch früher) eine solche Rolle in Vorderasien gespielt. Die Gerüchte und Sagen über die Stadt Babylon, die die Voraussetzungen gebildet haben für die Schilderung des Verfassers und das Verständnis der Zuhörer, können sehr alter Herkunft sein. Der Bericht in seiner jetzigen Form kann jedoch kaum entstanden sein vor der Zeit, als die Verschmelzung der Israeliten mit anderen Völkern eine solche Form angenommen hatte, daß eine Polemik notwendig und eine Pointierung dessen erforderlich war, daß nach Jahwes Willen die Völker zerstreut leben sollten. Dies sollte uns in die Zeit nach Salomo versetzen. Anderseits wissen wir, daß Babylon auch nach 900 viele Blütezeiten erlebte, die jedoch von vielen ernsten Zeiten des Niedergangs unterbrochen waren. Vielleicht ist aus v. 8b (wo wir lesen, daß die Menschen damit aufgehört haben, die Stadt zu bauen) zu schließen, daß der Bericht in einer solchen Zeit des Niedergangs entstanden ist. Dann aber darf man unseren Bericht nicht nur als eine Polemik gegen babylonische Einheitsbestrebungen auffassen, sondern auch als einen Triumph darüber, wie wenig dem schwankenden Babel in seinen Versuchen gelungen ist. v. 8b kann jedenfalls schwerlich auf die Zeit nach 689 passen, in welchem Jahr Babylon zerstört, in der folgenden Zeit aber prachtvoll wieder aufgebaut wurde. Man muß dann zu dem Ergebnis kommen, daß der Bericht in dem Zeitraum zwischen ca. 900 und ca. 700 entstanden ist. In jeder Periode war Babylon, im großen und ganzen betrachtet, der kulturelle Mittelpunkt des nahen Orients, während es anderseits mehrmals erobert worden, überhaupt politisch schwach war. In jener Periode scheint der babylonisch-assyrische Einfluß in Palästina nicht gering gewesen zu sein, und in jener Periode sehen wir auch, wie sich die jahwistischen Kreise gegen diesen Einfluß zum Kampf erheben. Es dürfte deshalb anzunehmen sein, daß der Bericht in jener Zeit ausgearbeitet worden ist.

[1] Die Forscher haben mehr das Verhältnis des Berichts zu den anderen Urberichten in der Gen. diskutiert und die Frage, zu welcher Hauptquelle man ihn rechnen kann, ferner, ob die Erzählung selbst aus einer oder aus zwei Quellen stammt, als daß sie auf alle Möglichkeiten eingingen, die der Inhalt des Berichts eröffnet. Es sind besonders zwei Erklärungen, die in vielen Abhandlungen über unseren Bericht angedeutet werden, ohne daß — soweit ich sehe — man die Fragen, die sich hieraus ergeben, zur näheren Diskussion aufnimmt. Die eine Möglichkeit ist die, daß der Bericht eine Bausage sei. Es ist doch eine verbreitete Vorstellung, daß Bauarbeiten den Zorn übernatürlicher Kräfte erregen und deshalb oft verhindert werden. Der Primitive sucht dem Zorn dieser Mächte durch Sühnopfer zu entgehen, vgl. I. Kön. 16, 34. Die in diesen Fällen feindlichen Mächte sind aber im allgemeinen mit der Erde verbunden und nicht, wie in unserem Bericht, mit dem Himmel. Daß die Menschen an ihrem Vorhaben gehindert wurden, weil sie vergessen hatten, die notwendigen Bauopfer zu spenden, geht aus unserem Bericht mit keinem Wort hervor, vielmehr zeigt v. 6, daß Jahwe aus ganz anderen Gründen einschreitet. Nicht die Bauarbeit an sich bewirkte das Einschreiten der Gottheit, sondern die Tatsache, daß die Menschen den Versuch machten, eine Einheit zu bilden, was u. a. dadurch zum

Bericht in der Gen. 11, 1—9 ist, ob unsere Hypothese in Übereinstimmung mit dem Text selbst steht. Wir wollen daher auch diese Diskussion einleiten mit einem Vergleich unserer Auffassung mit dem Text.

Der erste Bestandteil unserer Hypothese legt dem Verfasser des Berichts die Meinung bei, die Menschen hätten einst beschlossen, einen Versammlungsort zu bauen, um ihre Volkseinheit zu bewahren. Daß dies in Übereinstimmung steht mit dem Text selbst, beweist v. 4, wo die menschlichen Pläne und Handlungen in klaren, eindeutigen Worten geschildert werden, und beweisen die Verse 6—9, wo Jahwe die Ausführung der Pläne vereitelt mit dem Resultat, daß die Menschen ihre Volkseinheit nicht bewahren und über die Erde hin zerstreut werden. Die Schilderung über Jahwes Eingreifen zeigt auch, daß der Verfasser gemeint hat, daß die Menschen nach dem Willen der Gottheit als zerstreute Völker

Ausdruck kommt, daß Jahve die Menschen zerstreute, während wir nichts davon hören, daß die Bauarbeit niedergerissen wurde. Der Bericht enthält nicht die Züge, die man von einer Bausage erwarten sollte. Dagegen wäre es zwar denkbar, daß babylonische Bausagen die Kenntnis des Verfassers und der Zuhörer von der Stadt Babel erleichtert haben. — Die zweite Möglichkeit wäre, daß Stadt und Turm von Giganten (oder Göttern) gebaut worden sind. Parallelen zu einer solchen Vorstellung findet man doch auf der ganzen Erde, vgl. z. B. die Berichte über den Bau der Mauern zu Troja. Wo ist aber im Text mit einem einzigen Wort angedeutet, daß es Giganten sind, die hier geschildert wurden? Dagegen erfahren wir aus v. 5 ausdrücklich, daß es Menschen sind, um die es sich bei der Sache handelt. Die Schilderung über die Sprachverwirrung und der v. 9 lassen sich auch am leichtesten erklären, wenn es sich bei der Sache um Menschen handelt. Damit kommt die nicht selten angedeutete Möglichkeit in Wegfall, daß der Bericht einen Giganten-Aufruhr schildert. (Über den Ausdruck, daß die Spitze des Turmes bis an den Himmel reichen sollte, vgl. unten.) Daß dagegen der menschliche Versuch von einem Jahwisten als Hochmut gegen die Gottheit betrachtet wurde, dürfte einleuchten. Von einem Gigantenkampf im griechischen Sinne kann aber nicht die Rede sein, weil der Text selbst keine solchen Aufschlüsse gibt. Gunkel, a. a. O. 97 erklärt den Bericht wie folgt: „Die Sage beantwortet mehrere Fragen: Die erste Rezension erklärt die Entstehung der verschiedenen Sprachen und zugleich Ursprung und Namen der Stadt Babel; die zweite die Zerstreuung der Menschen über die Erde und zugleich Ursprung und Namen eines uralten ‚Turmes' in Babylonien." Diese Erklärung legt nur einen Teil des Ideeninhalts aus dem Bericht klar. Weshalb sollte unser Verfasser unter allen den vielen Städten gerade Babel wählen? Wenn man den Bericht aus dem Hintergrund der Weltmacht Babels und der Reaktion betrachtet, die diese bei den Jahwisten bewirken mußte, dann wird der Bericht nicht nur eine „Erklärung" der vielen Sprachen usw., sondern ein Urteil über Babels Weltkultur. — Skinner, Genesis, 1912, 229, und andere meinen, die zentrale Idee der Erzählung sei die, anzuzeigen, daß die Menschen nicht die Grenzen überschreiten können, die Jahwe ihrem Willen gesetzt hat, und daß Jahwe der alleinige Weltherrscher ist und bleibt. Dies trifft zwar zu, wieder ist aber zu bedenken, daß der Bericht gegen Babel gerichtet ist. Er ist keine philosophische Betrachtung über die Allmacht der Gottheit, sondern eine Schilderung von Begebenheiten, die sich bei einer bestimmten Stadt ereigneten. Die Erzählung ist gegen die Weltstadt gerichtet, deren Einwohner, wie es einem Jahwisten erscheint, gerade versucht haben, die Grenzen zu überschreiten, die die Gottheit den Menschen gesetzt hat.

leben sollen. Daß dies die Ansicht des Verfassers ist, wird nicht nur von dem Text bestätigt, sondern auch von der im A. T. oft vorkommenden Vorstellung, daß Jahwe den Israeliten verboten hatte, sich mit fremden Völkern zu mischen.

Wir haben dann geltend gemacht, daß der Verfasser besonders an den babylonischen Versuch denkt, eine Weltsprache und Weltkultur zu schaffen. Im Text selbst werden ganz eindeutig babylonische Verhältnisse geschildert. Im v. 2 wird erwähnt, daß sich die Menschen in Babylonien niederließen, im v. 3 werden babylonische Baumaterialien erwähnt, und im v. 9 lesen wir, daß der Name der Stadt Babel war. Deutlicher kann wohl ein Verfasser nicht bezeichnen, auf welche Stadt er abzielt.

Nun wissen wir jedoch, daß Babylon gerade nach dem Standpunkt eines Israeliten geeignet sein mußte, Anlaß zu einer solchen Schilderung zu geben. Babylon war wegen seiner prachtvollen Bauwerke bekannt, und die Israeliten betrachteten die dortigen Menschen als Himmelsstürmer, vgl. Jes. 14, 13 f., Jer. 51, 53, und babylonische Sprachformen waren im internationalen Verkehr angewandt worden. Anderseits hatte man gerade durch den großen Zustrom vieler Völker zu den Marktplätzen in Babylon mehr als irgend sonst Gelegenheit zu beobachten, daß die Menschen viele Sprachen redeten. Sowohl der Text selbst als auch die geschichtlichen Tatsachen bestätigen demnach unsere Auffassung, daß nach den Vorstellungen die Begebenheiten des Berichts in Babylon stattgefunden haben.

v. 1 beweist jedoch, daß sich nach der Vorstellung des Verfassers das Drama in einer fernen Vergangenheit abgespielt hat, nicht im Zeitalter des Verfassers. Unsere Auffassung läuft auch darauf hinaus, daß der Verfasser nicht die Verhältnisse seiner eigenen Zeit an sich zu schildern sucht, sondern so, wie sie sich nach seinen Vorstellungen in der Vorzeit abgespielt haben. Auch in diesem Punkt müssen wir in Übereinstimmung mit dem Text selbst sein, und es wäre ein ernster Fehler, den Standpunkt zu vertreten, daß der Erzähler gedacht hat, ohne weiteres seine eigene Zeit zu beschreiben. Für ihn gehen die von ihm geschilderten Begebenheiten in der Urzeit des Menschengeschlechts vor sich.

Nichtsdestoweniger ist es aber Babel, eine Stadt, die in seiner eigenen Zeit berühmt war, von der er deutlich erzählt. Er schildert also einen noch zeitgenössischen Faktor einer fernen Vergangenheit. Er kann doch nicht gut anderes beabsichtigen, als eine Schilderung von Babylon zu geben, von der ersten Zeit seiner Existenz. So ging es einst in Babylon vor sich, will er sagen.

Aber eben weil er das vorzeitliche Babylon schildern will, muß er seine Schilderung auf das Babylon basieren, von dem er in seiner eigenen Zeit Gerüchte gehört hat. Die Söhne hatten von Babylons prachtvollen Bauwerken und von der babylonischen Weltkultur von ihren Vätern gehört, diese wieder von ihren Vätern, und so weiter zurück. So war es erzählt worden, soweit der Verfasser in die Vergangenheit zurückschauen konnte. Einst müssen diese Dinge ihren Ursprung gehabt haben. Und diesen vorzeitlichen Ursprung bis zu den jetzigen Verhältnissen schildert dann der Verfasser in seinem Bericht.

Damit hat er aber auch das Urteil gefällt über die ähnlichen Versuche, eine Volksverschmelzung zu schaffen, die Babylon versuchen mußte in der eigenen Zeit des Verfassers. Jahwe hat damals die Einheitsbestrebungen verhindert. Zwar steht Babylon noch, wenn man auch dort nicht mehr baut; der Versuch, dort einst in der Vorzeit gemacht, ist durch das Eingreifen der Gottheit verhindert worden. Durch eine solche Schilderung hat dann der Verfasser das Urteil gefällt über diejenigen, die sich von der babylonischen Kultur verblenden lassen. Deshalb ist schon allein das Dasein der Erzählung eine Polemik gegen

diejenigen, die sich mit der babylonisch-assyrischen Weltkultur verschmelzen ließen. Wenn wir deshalb geltend machen, daß der Bericht eine Polemik enthält, die scharf gegen bestimmte Tendenzen in der eigenen Zeit des Verfassers gerichtet ist, dann entfernen wir uns nicht von dem Text selbst, lassen aber gerade den Text, wie er ist, zu den Zeitgenossen des Verfassers sprechen.

b) Die Einheit des Berichts. Im Laufe der Untersuchungen fanden wir nichts, was darauf deutete, daß der Bericht aus zwei oder mehreren Quellen bestehe. Der Bericht bildete eine Einheit, wo die einzelnen Bestandteile nicht miteinander in Widerspruch standen. Viele hervorragende Forscher[1] haben jedoch behauptet, daß die Erzählung aus zwei untereinander ursprünglich unabhängigen Berichten bestehe.

Als die erste Begründung, daß der Bericht aus mehreren Quellen bestehe, führt man an, daß Jahwe laut v. 5 zur Erde hinabsteigt, während es in v. 7 heißt, daß Jahwe zur Erde hinabzusteigen wünsche. Dies zu erklären, liegen aber außerordentlich viele andere Möglichkeiten vor, als gerade die Annahme von zwei Quellen. Am wahrscheinlichsten ist es, daß sich der Verfasser den Abstieg rein naiv vorgestellt hat. Erst stieg Jahwe herab, um zu sehen, was sich die Menschen vornahmen. Um dies zu entdecken, war es nur notwendig, die Erde mit der menschlichen Baustätte zu überblicken. Um aber die menschliche Sprache zu zerstören, mußte Jahwe ganz auf die Erde niedersteigen, vgl. die Vorstellungen von dem Pestengel, der durch die Lande fährt. Eine andere Möglichkeit ist, daß Jahwe die Menschen erforscht und dann zu einer Ratsversammlung emporsteigt, wo er die Worte äußert, die wir im v. 7 lesen. Dadurch wird die „Wir"-Form in Jahwes Worten natürlich. Diesen und anderen Möglichkeiten, die genannt worden waren, muß der Vorzug gegeben werden gegenüber der in den Text selbst sehr eingreifenden Hypothese, daß der Bericht aus zwei Quellen besteht.

Danach wird erwähnt, daß die Worte der Menschen im v. 5 nicht gut zusammenpassen. Das Bauunternehmen soll einerseits dazu verhelfen, den Menschen einen Namen zu schaffen, und anderseits, sie daran hindern, sich über die Erde zu zerstreuen. Es klingt eigentümlich, daß diese beiden Momente nicht zusammenpassen. Was wäre überhaupt nach orientalischem Gedankengang besser geeignet, die Menschen zu verknüpfen, als ein gemeinsamer Name? Das Argument muß auf die Auffassung bauen, daß der Name „Ruhm", „Ehre" bedeuten sollte, und daß dies gerade voraussetzt, daß ringsumher Menschen wohnten, die diesen Ruhm bewahren sollten. Es trifft schon zu, daß שם im Hebräischen auch den Begriff Ruhm einschließt. Es ist doch der gemeinschaftliche Name, der in unserem Bericht die Hauptsache zu sein scheint. Wenn man sich nun aber auch der Ansicht anschließt, daß die Menschen dadurch, daß sie sich einen „Namen" schufen, sich Ruhm zu schaffen glaubten, dann liegt hier die Annahme sehr nahe, daß sie sich ruhmvolle Erwähnung bei ihren Nachkommen schaffen wollten. Eben dadurch wollten sie verhindern, daß ihre Nachkommen zerstreut würden. Denn was wäre geeigneter, ein Volk zu verschmelzen, als berühmte Taten ihrer Vorfahren? Der Sinn kann der sein, daß das große Bauunternehmen als ein Zeichen für kommende Geschlechter stehen soll, damit die großen Taten nicht in Vergessenheit geraten. Von diesem Ge-

[1] Die Zwei-Quellen-Hypothese ist besonders diskutiert in den Kommentaren von Procksch, Skinner und Gunkel.

sichtspunkt aus ergibt sich aber völlige Übereinstimmung zwischen dem Beschluß, zu bauen und sich einen „Namen“ zu schaffen.

Schließlich wird geltend gemacht, das Baumaterial sei doppelt erwähnt. Dieses Argument wäre entscheidend, wenn bewiesen werden könnte, daß zwei Arten von Baumaterialien erwähnt waren, die nicht bei ein und demselben Bau verwendet werden konnten. Dann würden 3 a und 3 b mit dem lebendigen Leben in Widerspruch stehen, und dann läge es sehr nahe, anzunehmen, daß ein nicht baukundiger Redakteur oder Schreiber die beiden Quellen verschmolzen hätte. Aber in 3 b erwähnt der Erzähler ausdrücklich, wie das Baumaterial angewandt wurde: Der Ziegel wurde als Baustein gebraucht und das Erdharz als Mörtel. Dies war aber gerade charakteristisch für babylonische Baumethode, und Ziegel und Erdharz passen ausgezeichnet zusammen, besonders, wenn es sich um die äußeren Teile der Gebäude handelt. Man kann auch nicht sagen, daß die Erwähnung des Baumaterials unnötig in doppelter Weise erfolgte. 3 a erzählt ganz einfach von dem Wesentlichen des Baumaterials und 3 b davon, wie dieses Material angewandt wurde. 3 b folgt logisch auf 3 a. — Mit starkem Vorbehalt erwähnt[1] Gunkel, a. a. O. 93 auch, daß die beiden Bauwerke a) Turm und

[1] Gunkel, a. a. O. 93 erwähnt auch, daß Nichtübereinstimmung sei zwischen den Ausdrücken, daß „Jahwe die Menschen über die Erde hin zerstreute“ und daß „sie aufhörten, die Stadt zu bauen“. Gunkel begründet seine Auffassung folgendermaßen: „... denn daß die Menschheit, wenn sie bereits über die ganze Erde zerstreut ist, nicht mehr eine Stadt bauen kann, ist ja selbstverständlich.“ Ebenso sei uneinheitlich 9 a (Jahwe verwirrte dort die Sprache), 9 b (Jahwe zerstreute von dort die Menschheit). — Es muß jedoch hier der Einwand erhoben werden, daß man kaum mangelnde Übereinstimmung geltend machen kann zwischen der Zerstreuung der Menschheit und der Tatsache, daß sie aufhörte, die Stadt zu bauen. Dagegen gehören die beiden Ausdrücke zusammen. Eben weil die Menschheit zerstreut wird, muß sie die Arbeit mit der Stadt aufgeben. Es muß wohl aber auch einem alttestamentlichen Verfasser erlaubt sein, eine Selbstverständlichkeit zu sagen, besonders wenn die Verhinderung der Bauarbeit einer der Züge war, auf den er besonderes Gewicht legen wollte. Eine Wiederholung desselben Gedankens gibt es in den Ausdrücken nicht, so daß man nicht behaupten kann, daß durch eine auffallende und unnötige Wiederholung derselben Schilderung zwei Quellen zum Ausdruck kommen. Und man kann doch nicht einen Text anfechten, weil zwei Bestandteile in zu guter Übereinstimmung miteinander sind. Im v. 8 ist ganz einfach zu lesen, daß die Menschheit zerstreut wurde und aufhörte, die Stadt zu bauen. Es ist logisch, klipp und klar. — Noch unwahrscheinlicher wäre die Annahme, daß 9 a und 9 b auf zwei Quellen deuten sollten. In 9 a lesen wir, daß Babel der Name der Stadt war, und dann läßt uns der Erzähler weiter wissen, daß Jahwe an diesem Ort die Sprachen der Menschheit verwirrte, und von dort wurde die Menschheit über die Erde hin zerstreut. Die einzelnen Bestandteile gehören eng zusammen. Man kann den Inhalt des Verses beinahe als eine Art Zusammenfassung der Erzählung auffassen. Der Erzähler teilt hier den Namen der Stadt und die wichtigsten Begebenheiten mit, die dort stattfanden. Und da diese beiden Begebenheiten logisch zusammengehören, besteht kein Grund, zwei Quellen anzunehmen. Giesebrecht, Deutsche Literaturzeitung (1863) XXII, behauptet, daß 4 b, 8 a, 9 b Glossen seien. Betreffs 8 a und 9 b haben wir den Zusammenhang dieser Ausdrücke mit dem übrigen Text soeben behandelt, und was 4 b anbelangt, so gehören der Name und der Stadtbau in der Erwähnung logisch zusammen, vgl.

b) Stadt als Doppelgänger aufgefaßt werden können. Wie wir aber vorstehend erwähnt haben, gehört ein Turm (oder mehrere) oft in ein normales Stadtbild hinein, was auch das lebendige Leben — zumal wenn es sich um Babel handelt — beweist.

Es kann daher behauptet werden, daß im Bericht nichts ist, was auf mehrere Quellen deutet. Vielmehr scheinen die einzelnen Bestandteile des Berichts zusammenzugehören. Schlicht und natürlich erzählt der Verfasser von der Einheit der Menschen (1—2), von dem großen Bauunternehmen (3—4), davon, daß Jahwe die Pläne der Menschen entdeckt (5), und von seinem Beschluß, zu verhindern, daß es zur Ausführung der Pläne kommt (6—7), ferner davon, wie Jahwe seinen Entschluß ins Werk setzte (v. 8), und endlich von dem Namen der Stätte, und er gibt noch eine Darlegung dessen, was dort geschah (9). Ein Bestandteil greift naturgemäß in den anderen ein. Der Bericht tritt als eine fest zusammengesetzte Erzählung auf.

c) Der Ursprung des Berichts. In den geographischen Angaben des Berichts können kaum irgendwelche Argumente zugunsten des außerpalästinensischen Ursprungs des Berichts vorgebracht werden. Daß der Erzähler Babel erwähnt, braucht nicht zu bedeuten, daß der Bericht in dieser Stadt entstanden ist. Nur wenn die Erzählung deutlich in den Vordergrund treten läßt, daß sie in Kreisen entstanden ist, die Babel von innen heraus erlebt haben, von einheimischen Babyloniern, kann man sagen, daß die Erzählung gerade an diesem Ort entstanden sein muß. Die babylonischen Verhältnisse, die der Bericht behandelt, sind jedoch von der Art, wie sie in ganz Vorderasien allgemein bekannt waren. Daß Babel eine Stadt war, berühmt wegen ihres Tempelturms, der vielen verschieden sprechenden Völker und ihrer Bestrebungen, die Weltherrschaft zu erlangen, muß für jene Zeiten als selbstverständlich betrachtet werden. Es waren gerade derartige Dinge, von denen sich die Menschen ringsumher, so weit wie sich Babels Einfluß erstreckte, gegenseitig erzählten. Und gerade die Wahl der Faktoren, über die sich die Gerüchte verbreiteten, sollte darauf deuten, daß der Bericht in einem Kreis entstanden war, der Babel nur von den vielen Sagen und Gerüchten her kannte. Es wird denn auch nichts von einer bestimmten Straße oder einem Platz in Babel oder irgend etwas anderes erzählt, was auf eine nähere Kenntnis von der Stadt deuten könnte. Die Verhältnisse sind so beschrieben, wie nach der Meinung eines Nicht-Babyloniers auf Grund der Gerüchte, die er gehört hatte, die berühmte Stadt aussah.

Nun kann man vielleicht einwenden, daß die Erwähnung des Baumaterials im v. 3 auf Vertrautheit mit den Verhältnissen deuten könnte. Es ist doch hier Material genannt, was gerade in Babel verwendet wird. Aber — und das ist in dieser Verbindung von besonderer Bedeutung — das erwähnte Baumaterial ist gerade das für die äußeren und besonders sichtbaren Teile der Bauwerke,

---

oben. Im übrigen muß man Gunkel recht geben, wenn er behauptet, daß 4 b, 8 a und 9 b nicht wie Glossen aussehen.

also nicht für die inneren Teile[1] angewandte. Ein Fremder[2] würde sich selbstverständlich in erster Linie diese äußeren Gebäudeteile merken und deren Gebäudematerial beschreiben (vgl. Herodot I 179, wo in der Beschreibung von Babel dasselbe Material wie in unserem Bericht erwähnt wird). v. 3a enthält demnach Momente, die einem Verfasser besonders natürlich wären, der seiner Schilderung Gerüchte von reisenden Menschen zugrunde legt, die einmal Babel gesehen und sich das äußere Stadtbild gemerkt hatten. Der verbrannte Ziegelstein war so deutlich erkennbar, daß es ebenso natürlich war, wenn sich aus diesem Charakteristikum an Babel Gerüchte bildeten, wie z. B. über den für den Zureisenden so deutlich erkennbaren Turm zu Babel.

Die Erklärung des Baumaterials im v. 3b dürfte auch auf einen nichtbabylonischen Ursprung deuten. So wie die Worte fallen, lassen sie sich am leichtesten als eine Erklärung der Anwendung von Ziegelstein und Erdharz auffassen. Eine solche Erklärung ist aber am natürlichsten unter Völkern, wo gerade dieses Baumaterial wenig bekannt war. Unter den Babyloniern war für eine solche Erklärung kein Bedarf. Dagegen war sie notwendig unter anderen Völkern, u. a. den Palästinensern.[3]

Gibt es „mythologische Reste“ in dem Bericht, die auf einen außerpalästinensischen Ursprung deuten dürften? Die Beantwortung dieser Frage kann doch, um den Ursprung eines biblischen Berichts zu verstehen, von Bedeutung sein, so daß wir auch dieses Problem jetzt erörtern müssen.

Es gibt zwei Momente in dem Bericht, die den Gedanken auf Vorstellungen außerhalb des israelitisch-jüdischen Religionskomplexes lenken können. Das eine ist die anthropomorphistische Auffassung von Jahwe, das andere ist die Schilderung von dem Turmbau, wenn dieser als ein Versuch eines Aufruhrs gegen die Gottheit, als eine Himmelserstürmung, aufgefaßt wird.

---

[1] Vgl. Dillmann, Genesis, 1892, 206.

[2] Gunkel, a. a. O. 99, der annimmt, daß der Bericht in Babylonien entstanden ist, muß doch zugeben, daß Stadt und Turm so geschildert sind, wie der Fremde beides beobachtet haben muß.

[3] Endlich wäre zu diskutieren, ob der Ausdruck, daß der Turm bis an den Himmel reichen sollte (5a), als ein Argument für einen babylonischen Ursprung angewandt werden kann. Babylonische Überlieferungen erwähnen ja Türme in ähnlichen Wendungen (vgl. Gunkel, a. a. O. 97). Es muß jedoch gesagt werden, daß dieser Ausdruck an sich leicht von selbst entsteht. Gerade dies ist doch am naheliegendsten, wenn man hohe Bauwerke schildern will, vgl. den modernen Ausdruck „Wolkenkratzer“. Auch die Israeliten gebrauchten solche Worte, wenn sie hohe oder hochliegende Bauwerke schildern wollten, vgl. Dtn. 1, 28. Der Ausdruck wird auch in unserem Bericht natürlich, nicht nur, weil es sich bei der Schilderung um einen Turm handelt, sondern auch, weil die Babylonier wegen ihrer himmelstrebenden Tendenzen bekannt waren, u. a. in Israel (Jes. 14, 13f., Jer. 51, 53). Also braucht auch 4a nicht auf einen babylonischen Ursprung zu deuten. — Daß v. 4a nicht zu buchstäblich aufgefaßt werden darf, zeigt uns v. 5a, wo es heißt, daß Jahwe von seinem Himmel herabsteigt, vgl. Exod. 3, 8, Gen. 18, 21. Der Turm reicht demnach nicht bis an den Himmel.

Jahwe berichtet über sich selbst im v. 7 im Pluralis, beschreibt, wie er zwischen Himmel und Erde hinab- und emporsteigt, und seine Furcht davor, daß die Menschheit zu mächtig werden könnte, gibt ein Bild von einer Gottheit, mit Zügen ausgestattet, die auf den ersten Blick als schwer vereinbar mit dem Gottesbild erscheinen können, das wir sonst im A. T. zu finden gewohnt sind. Indessen zeigt eine nähere Untersuchung, daß diese fremden Züge nur scheinbar sind. Was die Pluralisform im v. 7 anbelangt, so kommen ähnliche Wendungen in einer so späten Quelle vor wie P. (vgl. Gen. 1, 26), die sich gerade durch ihr hohes Gottesbild auszeichnet. An sich braucht daher diese Mehrzahlform nicht auf eine nicht-jahwistische Gottesvorstellung zu deuten. Diese Form ist am besten aus dem Hintergrund der sonst im A. T. vorkommenden Schilderungen von Jahwes Ratsversammlung zu verstehen. Daß Jahwe zwischen Himmel und Erde schwebt, wird auch ganz natürlich, wenn wir die Schilderung im Lichte der Berichte betrachten, in denen Jahwe als Himmelskönig (oder Himmelsgott) geschildert wird.[1] Jahwe im Himmel residierend, umgeben von seiner Ratsversammlung, scheint eine allgemeine Vorstellung zu sein. Daß sie auch Analogien bei anderen Völkern haben kann, leuchtet ein. Das hindert aber nicht, daß sie auch — und zwar ziemlich häufig, was Westphals viele Beispiele zeigen — in dem alttestamentlichen Religionskomplex vorkommt. Es ist deshalb nicht notwendig, nach Vorstellungen außerhalb Palästinas zu suchen, um Jahwes Himmelswohnstätte so zu erklären, wie sie in unserem Bericht indirekt zum Vorschein kommt. Und was den dritten Zug in Jahwes Charakter anbelangt — seine Mißbilligung, daß die Menschheit zu stark werde, v. 6 —, so kann dies vielleicht im Widerspruch stehen mit dem christlichen Gottesbild und deshalb für einen europäischen Forscher ungewohnt wirken; es steht aber nicht im Widerspruch mit dem alttestamentlichen Gottesbild. Der Gedanke hat jedoch seine enge Fühlung mit den im A. T. häufigen Äußerungen, daß nichts Irdisches zu mächtig und groß werden darf.

Steht es denn in Übereinstimmung mit jahwistischem Gedankengang, daß es den Menschen überhaupt möglich wäre, der Macht Jahwes gefährlich zu werden? Die Beantwortung dieser Frage wird uns von selbst zur Diskussion des anderen von uns erwähnten Moments hinüberführen: zu der etwaigen Himmelserstürmung, die im Turmbau zum Ausdruck kommen könnte.

Die Frage, ob es den Menschen möglich ist, so mächtig zu werden, daß sie gegen Jahwe den Kampf aufnehmen könnten, oder — was in unserem Bericht noch eher die Frage ist, vgl. v. 6 b — von seinem Willen unabhängig zu werden, findet ihre Beantwortung im Bericht selbst: Es ist nicht möglich. Wenn die Menschen Versuche machen, dann wird Jahwe einschreiten. Gerade hierauf läuft doch der ganze Bericht hinaus. Wenn wir zu hören bekämen, daß der menschliche Versuch gelungen und z. B. Jahwe als Gott abgesetzt worden wäre, dann könnte man sagen, wir befänden uns auf nicht-jahwistischem Boden.

Vielmehr muß gesagt werden, daß das Ende des Dramas völlig mit dem Jahwismus übereinstimmt. Jahwes Sieg ist absolut, und er zeigt sich als der Stärkste. Es entsteht daher die Frage, ob lediglich ein solcher Versuch seitens der Menschen — wenn er auch zum Mißlingen verurteilt ist — mit dem Jahwismus übereinstimmen kann. Ist es für einen Jahwisten denkbar, daß es Menschen gibt, die so töricht sind, zu glauben, daß sie von Jahwes Willen unab-

---

[1] Vgl. G. Westphal, Jahwes Wohnstätten. Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. Beiheft XV (1908) 214 ff.

hängig werden können? Jeder, der die biblischen Schriften gelesen hat, kann diese Frage bejahen. Bei den Jahwisten wurde u. a. als Sünde gerechnet, wenn einzelne Menschen versuchten, sich gegen die Gottheit zu überheben, was u. a. in den Reden der Propheten an fremde Völker oder Fürsten zum Ausdruck kommt, vgl. z. B. Hes. 28, 2 f. Und was die Babylonier anbelangt, so wurde ein solcher Versuch „gen Himmel emporzusteigen", gerade ihnen beigelegt, vgl. Jes. 14, 13 f., Jer. 51, 53.

Ein „Gigantenkampf" kommt im Bericht nicht zum Ausdruck. Wir erfahren nur von dem Versuch von Menschen, und das Drama beschränkt sich auf eine bekannte irdische vorderasiatische Stadt. Kein einziges Wort im Bericht berechtigt zu der Annahme, daß Vorstellungen zugrunde gelegen haben, die auf jahwistischem Boden nicht vorkommen können. Es muß deshalb die Behauptung, daß dieser Bericht seinen Ursprung außerhalb Palästinas hat, abgelehnt werden.

Das Resultat muß deshalb sein, daß unser Bericht in Palästina entstanden ist.[1] Der Verfasser der Gen. 11, 1—9 kann seinen Bericht auf gemeinschaftlich-orientalische Gerüchte — und vielleicht auf Bausagen — über die berühmte Stadt Babel basiert haben. Es ist aber anzunehmen, daß der Bericht als solcher, dessen Pointe und die Gedanken, welche darin zum Ausdruck kommen, in Palästina entstanden sind. Da alle Hauptzüge des Berichts am verständlichsten sind in jahwistischen Kreisen (vgl. oben), muß gesagt werden, daß unsere Erzählung keine umgearbeitete „kanaanäische" Tradition ist, sondern ein Bericht, der in seinem ganzen Umfange gerade innerhalb jahwistischer Kreise ausgearbeitet wurde.

---

[1] Parallelen zu diesem Bericht sind noch nicht gefunden. Die nicht wenigen Varianten der Erzählung bei hellenischen Verfassern dürften eigentlich auf unserem Bericht beruhen, vgl. Gunkel, a. a. O. 100. Daß man auch bei anderen Völkern Traditionen findet, daß die Menschen einst eine Sprache redeten, läßt sich am natürlichsten als unabhängig voneinander entstanden erklären. Die Annahme liegt doch nahe, daß die Menschen einst ein und dieselbe Sprache geredet haben. Und da der Turm ein natürlicher Bestandteil eines Stadtbildes war, werden selbstredend ringsherum auf der Erde Berichte von solchen Turmbauten entstehen (vgl. Lüken, Traditionen des Menschengeschlechtes[2], 1845, 314 ff.), ohne daß wir deshalb an Varianten der biblischen Erzählung zu denken brauchen. Will man von einer Parallele sprechen, die zur Lösung des Problems über den Ursprung unseres Berichts von Bedeutung sein kann, dann muß diese Parallele in wesentlichen Zügen — die nicht durch allgemein-menschliche Reaktionen gegenüber gemeinschaftlichen Naturverhältnissen verursacht sind — mit dem biblischen Bericht in Übereinstimmung stehen. Aber über eine solche Parallele läßt sich — soweit der Verfasser dieser Abhandlung weiß — kein Nachweis erbringen.

III. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

BERICHTE

LITERATUR DES JUDENTUMS

VON *OSCAR HOLTZMANN* IN GIESSEN †[1]

I. Zur Ethnologie des Judentums liegen Arbeiten sehr verschiedenen Wertes vor von Hans F. K. Günther, von Friedrich Rosen und Georg Bertram und von Siegfried Passarge.

Die Rassenkunde des jüdischen Volkes von **Hans F. K. Günther** (München 1930, D. F. Lehmann, 8°, 352 S.), entstand aus dem Anhang zur „Rassenkunde des deutschen Volkes" (1. Aufl. 1922, 11. Aufl. 1927), und ist ein betont ruhiges, seinen Gegenstand mit sachlicher Gelehrsamkeit behandelndes Werk. Die ursprünglich der orientalischen Rasse zugehörigen Hebräer erhalten im Laufe ihrer Geschichte starke Beimischungen der vorderasiatischen Rasse, geringere der nordischen und der hamitischen Rasse; später tragen die sephardischen Südjuden mehr das Gepräge der orientalischen, die aschkenasischen Ostjuden mehr das der vorderasiatischen Rasse. Die Juden sind also keine eigene Rasse, sondern ein Rassengemisch, das sich aber aus ganz anderen Bestandteilen zusammensetzt als das Rassengemisch der Abendländer und deshalb von diesen im ganzen und einzelnen als artfremd empfunden wird. Der durchaus auf wissenschaftlicher Grundlage beruhende Abriß der jüdischen Geschichte mit steter Betonung der rassischen Einflüsse und die Kap. VIII gegebene Schilderung der Juden der Gegenwart halten sich von Parteinahme fern und sind zweifellos lehrreich und anregend. In Kap. IX wird die Judenfrage behandelt. Auch da sucht G. die Wurzel des Antisemitismus in der für Juden und Nichtjuden unabänderlichen Fremdheit der rassischen Eigenart beider Teile aufzuweisen, die durch keine Gewöhnung und Erziehung getilgt werden könne oder auch ohne Aufgabe der völkischen Würde getilgt werden dürfe. Bei Mischung wirke das Judentum auf die abendländischen Völker zersetzend ein und gehe selbst bei Emanzipation (Aufgabe des Ghetto und der religiösen Bindung) seinem Untergang entgegen. Retten könne nur der Zionismus, der Günther trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten Erfolg zu versprechen scheint. Daneben hofft er auf Zusammenschluß und Absonderung jüdischer Minderheiten in den abendländischen Volksstaaten.

---

[1] Anm. d. Redaktion: Der 1932 geschriebene Bericht wurde vom Verfasser selbst 1933, kurz vor seinem Tode, vielfach gekürzt. Da der Umfang den verfügbaren Raum trotzdem noch weit überschritt, mußte sich der Herausgeber zu weiteren umfangreichen Streichungen namentlich in den späteren Abschnitten entschließen, so daß hier die Anzeigen mancher Werke kein volles Bild mehr geben von dem eingehenden Referat und den kritischen Einzelbemerkungen unseres langjährigen Mitarbeiters. Sein Gesamturteil tritt, hoffen wir, auch so noch unverfälscht hervor.

Keine dankbare Aufgabe fiel durch Vermittlung v. Harnacks Georg Bertram zu, als er **Friedrich Rosens** Neubearbeitung einer nur in Vorarbeiten erhaltenen Arbeit seines Vaters Georg Rosen unter dem Titel: Juden und Phönicier. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora herausgab (Tübingen 1929, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 8°, VIII, 185 S.). Georg Rosen stellte die Hypothese auf, daß die weite Ausbreitung des Judentums schon in alter Zeit nicht auf natürlicher Volksvermehrung, sondern wesentlich auf Propaganda beruhe, die namentlich bei den gleichrassigen und seit Urzeiten kolonisatorisch tätigen Phönikern erfolgreich gewesen sei. Deshalb falle das Verschwinden der Phöniker und die allseitige Ausbreitung der Juden geschichtlich zusammen, und die Einheit des jüdischen Typus erkläre sich aus der ursprünglichen Stammeseinheit dieser beiden im heutigen Judentum verschmolzenen Völker.

In den gelehrten Zusätzen und Anmerkungen Bertrams liegt der Hauptwert der Arbeit. Er zeigt, wie in der hellenistischen Zeit die ältere Hoffnung auf Bekehrung der Heiden zur aktiven Missionstätigkeit wurde, namentlich durch Vermittlung der Septuaginta, die durch ihre universalistischen Gottesbezeichnungen u. a. dem Griechentum in weltanschaulicher, ethischer und religiöser Beziehung entgegenkam. Als Höhepunkte erfolgreicher jüdischer Missionstätigkeit nennt Josephus die Judaisierung der Idumäer durch Johannes Hyrkan und eines großen Teils der Ituräer durch Aristobul I. — in beiden Fällen wird Zwang angewandt —, dann den Übertritt des adiabenischen Königshauses und die Gewinnung einzelner dem herodianischen Königshaus verschwägerten Fürsten. In dieser Zeit üben auch die Synagogen eine große Anziehungskraft aus (vgl. Apostelgeschichte). Aber das hat mit dem Hadrianischen Krieg jedenfalls in der Hauptsache ein Ende.

Aber die Phöniker? Bis zur Zeit Ahabs (etwa 850 v. Chr.) war das Verhältnis der Phöniker zu Israel freundlich; seit Elia und Jehu sind beide Völker endgültig geschieden. Kein Prophet erhofft die Bekehrung der Phöniker; Jes. 23, Jer. 47, 4, Ez. 26—28, Sach. 9, 3. 4 drohen ihnen den Untergang; nur ihr übel gewonnener Reichtum soll nach Jes. 23, 17. 18 den Juden zuteil werden. Auch für Jesus sind die Kanaaniter die Hunde neben den Kindern des Hauses, den Israeliten (Mk. 7, 27); Tyrus und Sidon sind verworfen wie Sodom und Gomorrha (Lk. 10, 14). Die ursprüngliche Sitte der Beschneidung (Ez. 28, 10) haben die Phöniker schon zu Herodots Zeiten bei Berührung mit den Griechen aufgegeben (S. 127, 46); in hellenistischer Zeit verbindet sie das nicht mehr mit den Juden (S. 11). Sie fühlen sich als Griechen (Mk. 7, 26), in Afrika wohl auch als Römer. Den Handelstrieb teilten die Juden mit ihnen, wie mit den trotzdem wesentlich christgewordenen Syrern. Nichts bezeugt uns, daß ein Phöniker Jude geworden wäre oder daß die Juden irgendwo auf phönikischem Boden Propaganda getrieben hätten.

Nur als wenig erfreulich muß ich das Werk des Professors der Geographie an der Universität Hamburg Dr. **Siegfried Passarge** bezeichnen: Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem (München 1929, J. F. Lehmann, 8°, 460 S.). Der weitgereiste, kluge Verfasser, der auch über eine bemerkenswerte Belesenheit in den besten Werken des einschlägigen Gebietes verfügt, stellt über das Zusammenwirken des bewohnten Bodens und politischer Freiheit und Knechtschaft auf den Charakter eines Volkes richtige Regeln auf, die er nur für unverbrüchliche Naturgesetze erklärt, während sie durch die Komplikation der Wirklichkeit und der in ihr sich kreuzenden Kräfte zahllosen Modifikationen und Durchbrüchen ausgesetzt sind. So wird man weite

Abschnitte des enggedruckten, vielumfassenden Buches mit Interesse und weitgehender Zustimmung lesen, z. B. I, IV das Drama des Gefühlszyklus der Wirtsvölker gegenüber den Juden im Laufe der Geschichte, oder VII Das jüdische Ghetto. Aber äußerst seltsam ist doch schon die Disposition des ganzen Werkes, wenn man nach 258 Seiten bei Beginn des 5. Teiles sich glücklich „nun dem eigentlichen Problem, d. h. der Frage nach dem Judentum, zuwendet", und wenn das anfangs zweifellos dem Judenproblem der Gegenwart gewidmete Buch in eine sehr phantasievolle, aber durchaus zweifelhafte Konstruktion der Entstehung des Volkes Israel und des Verlaufs der aus den biblischen Urkunden wirklich richtiger zu erkennenden altisraelitischen Geschichte ausläuft. Jammervoll ist der Einschlag, den dieses Gewebe Pater Winthuis und seiner Religion vom Zweigeschlechterwesen verdankt. Bekanntlich hat schon Philo aus der doppelten Menschenschöpfung Gen. 1 und 2 entnommen, daß das Ideal des Menschen Mann und Weib in sich begreift, während beim Erdenmenschen beide Geschlechter geschieden sind. Das verknüpft nun Passarge nach Winthuis mit einer Anschauung von Australnegern, daß die eine Gottheit nur als zweigeschlechtiges Wesen die Welt und den Menschen schaffen konnte und daß Rückkehr zur Zweigeschlechtigkeit das höchste Ziel sei. Wie Passarge diese Zweigeschlechterreligion als im Judentum nachwirkend vorstellt, möge, wer daran Interesse hat, in den Anmerkungen S. 339, 341, 350, 351, 352, 353, 356, 358, 361, 370, 373, 374 und in dem Abschnitt S. 403—408 nachlesen. Eher erwägenswert wäre Passarges Anschauung, daß Jahwe ursprünglich der glühende je nachdem Segen oder Verderben bringende Ostwind (Kadim = Samum) sei.

II. Das ganze Arbeitsgebiet jüdischer Wissenschaft umfassen die stolzen Bände des **Hebrew Union College Annual**, herausgegeben von Dav. Philipson, Jak. Z. Lauterbach, Julian Morgenstern, Sheldon H. Blank. Mir kamen im Laufe der Jahre zu: Bd. VI, Cincinnati 1929 (350 S.), Bd. VII, 1930 (577 S.), Bd. VIII—IX, 1931—32 (746 S.) und Catalogue 1932—33 (112 S.). Dieser kleine Katalog gibt ein schönes Bild des großen nordamerikanischen Unternehmens. Ich bespreche genau den VI. Bd. Seine Beiträge sind:

1. Julian Morgenstern, Die Tore der Gerechtigkeit (37 S.), handelt von den Osttoren des Tempels, deren Legenden (Davids Buße, Gottes Auszug und Wiedereinzug, Jesu Einzug und Wiederkunft, Kreuzerhöhung), die jetzt alle auf das vermauerte goldene Doppeltor der Buße und Gnade an der Ostmauer des Tempelbezirks bezogen werden. Im alten Tempel lagen sich vier Tore zum Heidenvorhof, Frauenvorhof Männervorhof, Tempelgebäude so gegenüber, daß die aufgehende Sonne im Frühjahr und Herbst bei Nachtgleiche durch sie einfiel. Der Sonnenritus Ez. 18, 16 wirkte fort bei Feier des 1. Nisan und 10. Tischri (Joma, früher Neujahr), des Palmsonntags und Kreuzerhöhungsfestes 14. Sept., wo das goldene Tor in der Kreuzfahrerzeit geöffnet wurde. Ps. 24, 3 ff.; 118, 19 f., der Name Neïla (Torschluß) für die Schlußfeier des Versöhnungstages sind Zeugen des alten Branches.

2. Bernard J. Bamberger, Gottesfurcht und Gottesliebe im A. T. (15 S.), hält nach fleißiger Durcharbeit der einzelnen Stellen beide Ausdrücke im AT für Synonyma, beides = Religion. Solche Untersuchungen fordern feines Einfühlen. Neh. 1, 11: „Sie freuen sich, deinen Namen zu fürchten" ist mehr

als „ihn zu bekennen“; Ps. 130,4: „Bei dir ist Vergebung, daß man dich fürchte“, sagt Tieferes als das platte „daß man dich nicht fürchte“.

3. F. Gavin, Rabbinische Parallelen zu ältesten Kirchenordnungen (13 S.), vergleicht Didache und Hippolyts apost. Tradition über Taufe und Agape mit tannaitischen Quellen. Wichtig ist, daß gemeinsamer Segen über dem Wein nur nach Tisch von einem gesprochen wurde, Ber. VI 6, 1. Kor. 11, 25. Parallel entwickeln sich Kiddusch (Freitag abend) und Agape aus häuslicher zu Gemeindefeier; in beiden Religionen mußte der Leiter des Mahls jedesmal mitgenießen. Aufforderung zum Gebet, Ps. 113—118, Halleluja Bezugnahme auf Gott, durch dessen Wort alles geworden ist, brachten die ersten christlichen Missionare aus jüdischer Heimat mit.

4. Jakob Z. Lauterbach, Die Pharisäer und ihre Lehrer (71 S.), berichtigt 1. den Talmud: nicht die Pharisäer, die Gottes Vollkommenheit aus Liebe nacheifern, sondern die Sadduzäer, die den Kult aus Gottesfurcht üben, sind konservativ; berichtigt 2. die Evangelien: die Pharisäer haben nicht Jesus, und Jesus hat nicht die Pharisäer bekämpft, obgleich sie den Messias nicht in ihm sahen. Berichtigt wird 3. Josephus, der in den jüdischen Parteien Philosophenschulen sieht; aber dem Griechen ist jede grundsätzliche Einstellung zum Leben Philosophie. Die Prophetie endigt durch Kompromiß mit dem Priestertum; auch die Pharisäer behalten, ordnen, vergeistigen, demokratisieren das Ritual. Im Hellenismus lernen auch Laien das den Priestern vorbehaltene Gesetz; seit 200 v. Chr. sitzen sie, gegen die Tora, im Synedrium. Aber nach stillem Ringen, nach dem Rückschlag der Makkabäerzeit und der Sicherung der Religion durch politische Freiheit bricht Hyrkan I. mit den Laienschriftgelehrten; die Weisen Israels, die neben dem schriftlichen ein mündliches Gesetz kennen und durch Deutung den fortschreitenden Bedürfnissen anpassen, werden abgesondert (Pharisäer); ihre Gegner sind die Sadduzäer. Gott, Israel und Tora sind die jüdische Trinität. Unter Esra war von Fürsten, Priestern und Volk durch Unterschrift, Siegel und Eid mit Fluch auf den Übertreter ein Bund geschlossen, alle Gebote des Gesetzes Mose zu erfüllen; die Verpflichtung galt für alle künftigen Geschlechter. Dabei blieben die Sadduzäer. Das Gesetz regelte nicht alles, doch durfte man weder hinzufügen noch streichen. Was nicht zur Tora gehörte, hatte nicht bindende Kraft. Anders die Pharisäer. Ihnen liegt das Bindende in der Eigenart der Tora: sie führt zu Gott und gottgleichem Leben; Israel soll sie den Völkern bringen. So muß sie das ganze Leben umfassen und bedarf der Deutung. Mit Vernunft und Gewissen, Gottes Stimmen in uns, stimmt die Tora überein: sie will, Auge für Auge, Wertersatz für Übeltat, nicht neue Übeltat. Die Gesamtbibel erklärt dem Pharisäer die Tora. Auch der Brauch, den Vernunft und Gewissen billigt, ist als „Brauch Moses vom Sinai“ heilig. Nur Falsches kann die Tora nicht lehren. Maßgebend sind die höchsten Äußerungen der Tora über Gott; Anthropomorphismen sind danach zu deuten. Das Gebet findet Gott überall; sein Gesetz kann man überall lernen; er bedarf nicht der Opfer. So ist die Synagoge wichtiger als der Tempel; auch im Tempel findet täglich Synagogengottesdienst statt. Der Opferdienst bleibt, weil man ihn nicht wegdeuten kann; aber entscheidend ist der Wille des Opfernden. Hoch hält man die im Gesetz nicht vorgeschriebene Wasserspende; Wasser ist Gott so lieb wie Wein. Der Hohepriester zündet erst im Allerheiligsten den Weihrauch an, der ihn in Gottes Gegenwart schützen sollte. Den Menschen gab Gott guten und bösen Trieb und die Tora als Weisung; er kann das Böse wählen. So vergilt Gott im Diesseits und Jenseits; den Glauben an Vergeltung im Jenseits entnahmen die Pharisäer der Tora. Von

Geburt sind alle Menschen gleich; der Priester führt Israel, Israel die Völker zur Tora. Die Pharisäer trieben Mission. Ihrer Partei darf man Heuchelei nicht zur Last legen.

5. A. Marmorstein, Der Hintergrund der Haggadah (64 S.), untersucht 1. den Einfluß Marcions auf die Juden. R. Simon b. Jochai scheint gegen Marcion zu kämpfen, der behauptet, Gott habe den Menschen mangelhaft und zum Freveln geschaffen; er behandle ihn nicht gerecht, wenn er strafe und belohne. Auf die 24 Anklagen, die Clement. Hom. II 48 ff. von den Marcioniten gegen Gott erhoben wurden, finden sich in der rabbinischen Literatur überall tannaitische Antworten, in denen die Mannigfaltigkeit der Haggadah zur Geltung kommt. Die mehr oder weniger marcionitischen Minim waren von der Synagoge, aber nicht von jüdischer Wirtschaft und Gesellschaft getrennte Juden, mit denen sich Lehrer und Prediger auseinandersetzen mußten. 2. behandelt Marmorstein den Stil der Haggadah, den auch gebildete Heiden nicht bemängelten. Ob die kynisch-stoische Diatribe einwirkte, hängt ab vom Nachweis griechischer Bildung der Rabbinen. Jedenfalls gibt es in der Haggadah wie in der Diatribe Dialoge. Wie Homer in der Diatribe, wird hier die Bibel angeführt. Sehr häufig werden Einwürfe abgewiesen. Die Arbeit gibt eine reiche Fülle haggadischer Beispiele.

6. V. Aptowitzer, Arabisch-jüdische Schöpfungstheorien (42 S.), der einzige deutsch geschriebene Aufsatz des Jahrgangs. Zuerst wird an-Nazzams Lehre von der „gleichzeitigen Erschaffung aller Dinge in jetziger Gestalt" festgestellt. — Die Haggadah kennt Adam als Urkörper, aus dem alles entstanden ist; den Arabern tritt Muhammed an Stelle des Adam-Messias. Weisheit und Licht gehen dem Urmenschen voraus, der aus Indien und Persien durch die Gnosis zu Juden und Christen kam, auch in der nordischen Sage sich findet. Den Arabern steht für die Weisheit der Baum der Erkenntnis; bei ihnen ist Muhammed Licht, wie in der Haggadah Adam. Gleich einem Pfau sitzt Muhammed auf dem Baum der Erkenntnis und preist Gott, bis er, von Gott beschämt und am Boden liegend, den Schweiß aus allen Gliedern ausströmt, aus dem alles geschaffen wird. Bei Juden und Muhammedanern ist die Seele als Vogel gedacht; der Schweiß als Stoff der Schöpfung ist Juden und Persern bekannt. — Nach muhammedanischer Sage liegt Adam 80 Jahre ungeformt, 120 Jahre gestaltet, aber unbeseelt: vielleicht weil Gottes Tag 1000 Jahre, Gottes Stunde 83 $^2/_3$ Jahre sind. Denn nach der Haggadah war er in der dritten Stunde ein Klumpen, in der vierten gestaltet, in der fünften beseelt. Adams Seele war nach muhammedanischer Sage 1000 Jahre, also 1 Gottestag vor seinem Körper geschaffen: die lebende Seele von Gen. 2, 7 schien schon 1, 20 am fünften Schöpfungstage genannt zu sein. Unwillig geht sie aus Gottes Lichtmeer in den Körper ein (vgl. Ab. IV, 2), gegen die jüdische Haggadah erst in der letzten Freitagsstunde. Die Berge sind nach arabischer Legende am dritten Schöpfungstage (zur Sammlung der Wasser) geschaffen, nach Henoch slav. (ed. Bonwetsch) XXX 1 am vierten Tag.

7. Von Sal. Gandz, Studien zur Geschichte der Mathematik aus hebr. und arab. Quellen (20 S.) berührt unsern Bericht nur die zweite Studie. Sie soll das Vorwort sein zur Neuausgabe der Mischnat-ha-Middot, der ersten hebräischen Geometrie, geschrieben um 150 n. Chr. Auf genaue Bibliographie folgt 1. Entdeckung 1862 durch Steinschneider; 2. Inhalt: fünf Kapitel mit 42 Paragraphen (Regeln der ebenen Geometrie und Stereometrie ohne Beweise); 3. Geschichte: das aus Anführungen bekannte Werk datierte man in arabische oder tannaitische Zeit. So ergab sich 4. das Problem. Ältere

Anführungen setzen ein Werk über Maße der Stiftshütte voraus, spätere führen zwei Stellen eines Geometriebuchs an. Steinschneiders Fund heißt Mischnat-ha-Middot und endet: hier schließt das Kapitel und mit ihm die Mischna de Maße! Eine Baraitha über das Werk der Hütte und Exzerpte von Jalkut Exod. 419—427 enthalten nichtgeometrische Anführungen. Alle alten Autoritäten zählen 49 Paragraphen, die Handschriften nur 42. Der Stil ist der der Mischna, die Terminologie ist nicht die der Araber. Der Wert von π ist in Mischnat-ha-Middot V 3 = $3 \, ^1/_7$, in der Mischna = 3. Da kein Wort darüber gesagt ist, kann die Mischna noch nicht heiliges Buch sein. 5. Die Lösung bringt ein neues, Gandz zur Verfügung gestelltes Bruchstück von zwei Blättern, das erste I 6—II 10, das zweite V 3—6 und ganz neu VI 1—5 a. Kap. VI geht über zu den Maßen der Stiftshütte. Ch. M. Horovitz hält die Mischnat-ha-Middot für identisch mit der Baraitha über das Werk der Stiftshütte als Tosefta des Mischnatraktats Middot; der Verfasser sei R. Nehemia. Er wird V 3, VI 2 angeführt und paßt durchaus. Leider ist das wichtige Buch trotz Schapiras guter deutscher Übersetzung 1880 so gut wie unbeachtet geblieben. Referent meint, Mischna Middot wurde diesem Buch vorgezogen, weil der Mischnatraktat die Erinnerung an das 70 n. Chr. zerstörte Gotteshaus festhält, während das Buch R. Nehemias nur die Maße des hl. Zeltes gab, das unmittelbar nach dem Muster des himmlischen Gotteshauses gefertigt war, Ex. 25, 40.

8. Moses Gaster, Eliezer Crescas und sein Bet Zebul, die biblischen Bezugnahmen in Talmud und Midrasch (19 S.), beginnt mit der Feststellung, daß man bisher kaum nach Herkunft des index moderner Bibelausgaben über Beziehungen der einzelnen Bibelverse zu Talmud und Midrasch gefragt hat. Erst nach Einteilung von Talmud und Midrasch in Kapitel und Paragraphen konnten solche dem Prediger nützliche Verweise gegeben werden. Aus der Renaissance stammt Luzzattos kaftor Vaferaḥ, musterhaft in Reichhaltigkeit und Ordnung (Basel 1581). Daß es schon vor dem meist bekannten Aaron von Pesaro solche Bücher gab, war zu vermuten. Gaster erwarb zu verschiedenen Zeiten aus verschiedenen Quellen drei Handschriften des Beth Zebul eines Crescas in drei Renzensionen: cod. 665 fehlt die letzte Seite, cod. 927 fehlt der Anfang, cod. 928 enthält nur etwa die Hälfte. Der Verfasser gibt eine Liste benutzter Bücher und privater Verweisungsregister. Aus bekannter französischer Judenfamilie kam er 1295 aus Frankreich vertrieben nach Avignon, wo er den Beth Zebul (= Vorhalle des Tempels jüdischen Schrifttums) schrieb. Benutzt hat er nicht Jelamdenu, aber das verlorene Rabbah Rabbati fast bei jedem Bibelvers. Gaster beschreibt seine Handschriften und druckt Einleitung und Textproben zu verschiedenen Bibelteilen ab.

9. Israel Bettan, Die Predigten des Judah Muskato (30 S.), bezeichnet den Großrabbiner von Mantua (seit 1587, gestorben kurz vor 1594) als Vater der modernen jüdischen Predigt, weil er in seinen Nefuzot Jehudah, 52 meist italienisch gesprochenen Ansprachen und Predigten, die alte Midrasch-Homilie durch Einheitlichkeit und geschlossenen Gedankenfortschritt und die Rabbis der früheren Renaissance durch Kraft der Willensanregung übertroffen habe. Fremdes nimmt er auf: „Die Völker der Erde, beraten von unseren Weisen"; aber sein Zeughaus sind Bibel und Haggadah. Oft folgt er dem tieferen Sinn, buchstäbliche Deutung führt oft zu Schwierigkeiten. Nur bei wohlüberlegter Ausführung entfaltet der Text seinen ganzen Reichtum. Er ist philosophischer Prediger, aber vom Verstand kann die Seele nicht leben. Wir sind nicht in der Welt, unseren selbstischen Interessen zu dienen; im Dienst der andern finden wir das Recht unseres Daseins. Im Gehorsam werden wir

eins mit Gott. Muskato fand zuerst kaum Nachahmer. Erst Spätere sind ihm gefolgt.

10. Heinrich Engländer, Mendelssohn als Übersetzer und Exeget (22 S.), betont, daß Moses Mendelssohn als Philosoph weit hinter Kant zurücksteht, auch wenn die Berliner Akademie ihn einmal als Sieger vor Kant auszeichnete, daß der Adel seines Wesens trotz Lessings Nathan der Toleranz nicht zur Herrschaft verhalf und daß die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden nicht ihm allein zu verdanken war. Aber durch seine rein deutsche Übersetzung der Tora hat er den Juden erst deutsche Bildung erschlossen, und mit seiner und seiner Mitarbeiter (vor allem Dubnos) einfacher Bibelerklärung hat er über Kabbalismus und Talmudismus von fünf Jahrhunderten hinweg an die Blüte jüdischer Bibelerklärung in Spanien, Süd- und Nordfrankreich angeknüpft. Erklärt hat er Kohelet und hat mitgewirkt bei der Erklärung aller Bücher der Tora. Übersetzt hat er das Lied der Debora, die Psalmen, den Pentateuch und das Hohelied. Bei der Übersetzung sucht er den sprachrichtigsten Ausdruck des Gedankens. Mendelssohn benutzt Targum und mittelalterliche Erklärer; er schreibt Luther nicht aus. In den Psalmen wahrt er anders als Luther die poetische Form. Nur die Psalmen konnte er selbst auch in deutschen Lettern drucken lassen. Die Einleitung zum Koheletkommentar wählt von den vier herkömmlichen Erklärungsweisen Peschat, Remes, Derasch und Sod (Pardes) die einfache, ohne das Recht der andern zu bestreiten. Anch der Zohar komme der einfachen Erklärung bei Kohelet nahe, da nach ihm Salomo die Ungläubigen reden lasse, um sie zu widerlegen. Auch nach Mendelssohn stellt hier Salomo Falsches und Wahres nebeneinander. Philosophisch ist Mendelssohns Erklärung nicht. Manchmal wird er doch breiter. So gibt er zu Ex. 15 eine ziemlich vollständige hebräische Poetik. Grammatische Weitschweifigkeit war damals notwendig.

Der siebente Band des Hebrew Union College Annual 1930 (577 S.) enthält folgende Arbeiten: 1. Moses Buttenwieser, Charakter und Entstehungszeit der Prophetien Ezekiels (18 S.). 2. Jul. Morgenstern, Das Bundesbuch, Teil II (240 S.). 3. Sheldon H. Blank, Septuagintawiedergabe alttestamentlicher Gesetzestermini (24 S.). 4. Leon Nemoy, Al-Girgisânis Bericht über jüdische Sekten und Christentum (81 S.). 5. Hier. Engländer, Raschis Auffassung der schwachen ע״ע- und פ״י-Wurzeln (38 S.). 6. M. Ginsburger, Bibelerklärung der deutschen Juden im Mittelalter (17 S.). 7. Israel Bettan, Predigten des Azariah Figo (40 S.). 8. Simon Bernstein, Briefe des R. Mahalalel Halelujah v. Ancona (39 S.). 9. Jakob R. Marcus, Liebesbriefe von Bendet Schottländer (40 S.). Reichhaltig ist der Inhalt von Band VIII bis IX (746 S.) mit den Arbeiten: Julian Morgenstern, Bundesbuch Teil III: (150 S.); W. J. Chapman, Palästinische Chronologie 750—700 v. Chr. (18 S.); A. Kaminka (Wien), LXX und Targum zu Proverbien (28 S.); Sol. B. Finesinger, Der Schofar (38 S.); Sheldon H. Blank, Hebr. Bibelhandschrift in der Bibliothek des Hebr. Union College (27 S.); Hans Lichtenstein, Die Fastenrolle, Unters. zur Jüd.-Hellenistischen Geschichte (95 S.); Edm. Stein, Homilet.

Peroratio im Midrasch (19 S.); V. Aptowitzer, Untersuchungen zur Gareäischen Literatur (69 S.); Isr. Bettan, Die Predigten von Ephr. Luntschitz (38 S.); Jak. Mose Toledano, Die Juden im Tanger (hebr.) (12 S.); A. Z. Idelsohn, Die Melodie des Kol Nidre (17 S.); Meir Friedmann, Mitwirkung von Frauen am Gottesdienste (13 S.); Abr. G. Duker, Eureiskaia Starina, Bibliographie der russisch-jüdischen geschichtlichen Zeitschriften (79 S.); ʿAjin-ʿAjin und Pê-Nun-Wurzeln; Abr. Cronach, Die psychoanalytische Wissenschaft im Judentum (136 S.); Julian Morgenstern, Addenda zum Bundesbuch (20 S.). Genaueres Eingehen auch auf diese Bände verbietet der Raum.

III. Von alttestamentlichen Studien lagen mir anfangs vor eine von Julian Morgenstern und eine von Paul Heinisch.

Als Abdruck aus dem 4. Bd. des Hebrew Union College Cincinnati 1927: **Julian Morgenstern**, Die älteste Urkunde des Hexateuch (138 S.). Ihm gehört die Erzählung Ex. 33, 34, Num. 10, 29—32 (teilweise) ursprünglich zu dem Dekalog Ex. 34, 14—26. Er bezeichnet diese Quelle mit K. Diese älteste aller Gesetzgebungen lag nach Morgensterns gründlicher Untersuchung ebenso der 1. Kön. 15, 12—13, 2. Chron. 15, 10—16 geschilderten Reform Asas von Juda zugrunde, wie das Bundesbuch der Reform Jehus und das Deuteronomium der Reform Josias. Gußbild und jeder Altar wird verworfen; das Offenbarungszelt mit Orakelpriester (Ex. 33, 7—11) soll an Stelle des Tempels treten. Letzteres erreichte man nicht. Referent trägt kein Bedenken, der sehr sorgfältigen Arbeit Morgensterns aufrichtig zuzustimmen.

In den biblischen Zeitfragen 13. Folge Heft 7, 8 behandelt Dr. **Paul Heinisch**, o. Prof. in Nymwegen, die Trauergebräuche bei den Israeliten, Münster i. W. 1931, Aschendorff, 8°, 100 S. Gegen Herbert Spencer mit seinen Nachfolgern, die in den Trauerbräuchen Reste des Ahnenkults sehen, leiten Frey und König sie aus Demütigung vor Jahwe, Torge aus Liebe zu dem Toten, der Lärm wünscht und dem man sich durch Entsagung anpaßt, Grüneisen u. a. aus dem Wunsch, den Toten zu befriedigen, ab; mehrere Motive wirken zusammen bei Hedw. Jahnow (Totenkult, Totenabwehr), Elhorst (Fürsorge für den Toten, Versöhnung der ihm feindlichen Macht), Bertholet 1914 (Schädigung durch die Leiche, Hilfe dem Toten, Totenkult) und Freud (Sühne und Opfer, Abwehr der Totengeister). Dieselben Bräuche können auf verschiedener Vorstellung beruhen, auch später umgedeutet werden. Aber zu kühn scheint die Behauptung, daß die Israeliten am Sinai keine Nomaden, ihre Trauerbräuche nicht prähistorisch seien. Wäre dem wirklich so, dann staunte man noch mehr über den Spaziergang durch die weite Welt volkstümlicher Bräuche, zu dem Heinisch einlädt. Der Israelit zerreißt seine

Kleider und legt den Sack an, ursprünglich vielleicht, um den bösen Geistern unkenntlich zu sein; deshalb verhüllt man auch das Haupt. Aber David demütigt sich schon vor dem Tod seines Kindes, und nach Absaloms Tod will er von seinem siegreichen Heer nichts wissen, 2. Sam. 19, 1—7. Auch Staub und Asche auf dem Haupt macht unkenntlich, später mahnt es an die Nichtigkeit; auf die Erde sitzen ist lässiges Zusammenbrechen. Auch das Auflösen, Ausraufen, Abschneiden von Haar und Bart bezeichnet später Verzicht auf Schönheit, Nachlässigkeit gegen alles Äußere; ursprünglich soll auch das den drohenden Dämon täuschen. Das Gesetz verbietet eine bestimmte heidnische Haartracht, nicht das Scheren einer Glatze, das die Propheten beibehalten. Überflüssig wird in besonderem Abschnitt vom Tanz als Trauerzeremonie gehandelt, der im AT und auch Mt. 11, 17 nicht vorkommt. Das Trauerfasten soll schon zu Davids Zeit sicher keine mit den Speisen eindringenden Dämonen fernhalten; Davids Freunde reden ihm zu, nach Abners Tod zu essen. Aber der Tod lenkt ab von der Freude der Welt. Vor seines Kindes Tod will David durch Fasten Gottes Erbarmen wecken. Das allgemein übliche Trauermahl hält die Verbindung mit dem Toten aufrecht; Gaben ins Grab oder auf das Grab gehen von der Vorstellung von der Bedürftigkeit der Toten, vielleicht auch ihrer Mißgunst aus. Weinen und Wehklagen soll jedenfalls in Israel nicht den Totengeist verscheuchen, sondern ist eine ungern vermißte Ehrung, Jer. 22, 13.

IV. Zur Literatur der griechisch-jüdischen Zeit gehört Goodenoughs Werk über jüdische Rechtsprechung in Ägypten, Stein über Philos allegorische Exegese, Willrich über das Haus des Herodes, Lösch über die Epistula Claudiana, Guttmann über die jüdische Religion bei Josephus, Montefiore über Rabbin. Literatur und Evangelien, G. B. King über die goldene Regel, R. Tr. Herford und Leo Bäck über die Pharisäer.

Von **Erwin R. Goodenough**, D. phil. (Oxon.), stammt The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt. Legal Administration by the Jews under the early Roman Empire as described by Philo Judaeus. New-Haven, Yale University Press (London, Humphrey Milford, Oxford University Press) 1929, 8^0, IX, 268 S. Dieses lebendig geschriebene, klar geordnete Buch bringt zum erstenmal eine rechtsgeschichtliche Betrachtung Philos. Das ist neu, anregend und fruchtbar. 29 Seiten Einleitung legen Ziel und Methode dar, S. 30—213 enthalten die genauen Untersuchungen, S. 214—255 fassen das gewonnene Bild zusammen („eins der umfassendsten Bilder gesetzlicher Praxis, das wir von einem Volk dieses Zeitabschnitts haben"). Zugrunde liegen Philos vier Bücher de specialibus Legibus mit Benutzung der deutschen Über-

setzung von J. Heinemann (Philos Werke, Breslau 1910); der Grundgedanke, daß Philo, wo er von der Thora abweicht, der juristischen Praxis der alexandrinischen Juden seiner Zeit folgt, liegt — aber unbewiesen — schon vor bei Bernhard Ritter, Philo und die Halacha, Leipzig 1879. Goodenough weist nicht bloß die juristische Anwendbarkeit der von Philo als zur Thora gehörig dargestellten Gesetze nach, sondern auch ihre tatsächliche Anwendung bei den jüdischen Gerichtshöfen Alexandriens unter Hervorhebung ihrer Übereinstimmung oder Abweichung gegenüber dem für die heidnische Bevölkerung, also auch für Prozesse zwischen Juden und Heiden, damals in Alexandrien geltenden Recht, dem alten alexandrinisch-ptolemäischen, das nur für besondere Gebiete — dann aber für die Juden ebenso zwingend wie für die Heiden — durch das römische Recht verdrängt war. Philo will nur das mosaische Gesetz darstellen; da fällt es auf, daß er manche, zu seiner Zeit nicht mehr brauchbare Bestimmungen der Thora einfach übergeht (z. B. S. 37) oder als unpraktisch verwirft (z. B. S. 97); für manches zu Umständliche hat er einen im Gesetz nicht vorgesehenen Ersatz (z. B. S. 143). Todesstrafe durfte nur der römische Richter verhängen. Wo also das jüdische Gesetz sie fordert, begründet sie Philo mit römischen Rechtsgrundsätzen (z. B. S. 108). Manchmal, wie im Prozeß Jesu (S. 254), war sie ja vom römischen Richter zu erreichen. Meistens empfiehlt aber Philo eine rasche, der Verhandlung vor dem römischen Richter zuvorkommende Lynchjustiz, deren Bestrafung durch Rom er nicht fürchtet (beim Apostaten S. 33, Giftmischer S. 105, Mörder S. 230, Ehebrecher S. 78, ungehorsamen Kind S. 73, beim Geschiedenen, der seine Frau wieder heiratet, nachdem sie inzwischen einem anderen gehört hat S. 86, bei widernatürlicher Unzucht S. 87). Nur bei Lynchjustiz konnte das Gesetz der Steinigung befolgt werden (S. 73). Daß Philo auch, wo er das angestammte jüdische Gesetz verteidigt, durchweg von den Rechtsanschauungen der griechischen und römischen Juristen ausgeht, ist bei Ort, Zeit, Bildung und Stellung des Mannes zu erwarten. Aber aus der Art dieser Arbeit kann man sehr viel lernen.

Über die Allegorische Exegese des Philo aus Alexandria handelt Dr. phil. **Edm. Stein** (Beihefte zur ZATW). 8°, 61 S. Gießen 1929, Töpelmann. I. Allegorie verbindet Symbolik und Metapher (Philo: Schlange = Lust; die von Moses aufgehängte Schlange = Erlösung von der Lust). Allegorie setzt voraus Ehrfurcht vor Überlieferung bei geistigem Fortschritt und Fehlen historischer Kritik. So kämpften Juden gegen Anthropomorphismen, Griechen gegen Anthropopathismen. Doch den Griechen bleiben die Helden Vorbild, Philo sind die biblischen Personen nur Symbol. II. Aus Gewissensnot (kritischem Denken bei religiösem Empfinden) und

beim Spott der Heiden über Speisegesetze entsteht die jüdisch-hellenistische Allegorie bei Aristobul (was er begründet, steht Philo fest), Aristeas (Sinn der Speisegebote) und in Sap. Sal. Soweit bleibt der Kern der biblischen Geschichte unangetastet. III. Oft geht bei Griechen und Juden Legende (Haggadah) der Allegorie voraus. Odysseus und die Erzväter sind erst Muster, dann Urbild der Tugenden. Etymologien aus dem Hebräischen, die nicht zur semitischen Form passen, gibt auch Josephus trotz seiner semitischen Muttersprache weiter (Habel — Abel — πένθος). IV. Die Bibel gibt nach Philo die Geschichte geistiger Entwicklung: Geist (Adam) und Sinnlichkeit (Eva) kommen durch Gottvertrauen (Enos), Reue (Henoch), Gerechtigkeit (Noa) zu Belehrung (Abraham), guter Anlage (Isaak) und Übung (Jakob). — Ob Philo hier einer profan gerichteten Schule folgt? Plutarch findet bei Homer neben Stoa, Akademie, Peripatetikern auch Epikur, selbst bei dem einen Odysseus. V. Philo habe kein Hebräisch verstanden; er folgt der inspirierten LXX gegen den Urtext. Hier tut Vorsicht not. „Chaldäisch" S. 24 ist natürlich aramäisch. Diese lebende Sprache nennt Philo wie Paulus „hebräisch"; sie lag ihm näher als das nur im Gottesdienst gebrauchte Althebräisch. Die uns seltensten Wortstämme konnten ihm wohlbekannt sein. Bei vielen allegorischen Erklärungen kann die Haggadah nicht Quelle sein. VI. Allegoristen, die das Wesen der Dinge erfassen, sind „Physiker"; aber die Bibel ist kein Lehrbuch der Naturwissenschaft. Philo folgt meist der ethischen Erklärung. Besondere Allegoristen sind die Tropologen. VII. Mystische Allegoristen waren Therapeuten, die die Gesetze hielten, aber ihren Sinn ergründeten und durch rechtes Verständnis der Anthropomorphismen Heilung brachten, und die ähnlich gerichteten Essener. VIII. Philo bevorzugt die theologische Allegorie mit Etymologie; daneben benützt er auch die profane Allegorie, wie sie bei den dem Heidentum sich anpassenden Juden Alexandrias gepflegt worden sei: Lust ist ihm Ursache alles Bösen, und er preist die Lust im Hymnus als Vorbedingung irdischen Werdens. IX. Weil mit Etymologien verbunden, stammen Philos wichtigste theologische Lehrsätze (über Gott, göttliche Kräfte, Weltschöpfung, Sinnlichkeit, Geist, geistigen Fortschritt) nicht von ihm.

Hugo Willrich, Das Haus des Herodes zwischen Jerusalem und Rom (Geffcken, Bibl. d. klass. Altert. Wiss. 6), 8°, X u. 193 S., Heidelberg 1929, C. Winter, schildert Herodes im Zusammenhang mit den übrigen hellenisierten Vasallen Roms, tadelt Wellhausen, rühmt Otto (bei Pauly-Wissowa). Die Einteilung des Judenlandes in fünf Synedrien durch Gabinius ist keine Zerschlagung in fünf aristokratische Republiken, sondern Einführung römischer Gerichtstage (*conventus*) mit Geltung des römischen statt des mosaischen Rechts (S. 29). Machaerus S. 20 liegt nicht am, sondern 739 m über dem Ostufer des Toten Meeres.

Leider stimmt Willrichs Klage über geringe Beachtung von Cäsars Erlaß wegen Patronats des Hohenpriesters über die auswärtigen Juden. Referent ist hieran nicht schuldig (Ztschr. KG. XIV, 1894, S. 495—502; Neut. Z. G. 1906, S. 230, 231, 233; Komm. z. AG. 1926 zu 9, 2, 24, 5). Gegen Joseph. bell. 1, 240 (Antigonus beißt Hyrkans II. Ohren ab) s. ant. 14, 366 (er schneidet sie ab); nicht am Versöhnungstag, sondern an Laubhütten empfing Aristobul III. die Huldigung, S. 51; Jos. ant. 15, 50. Vorzüglich ist die Darstellung von Hafen und Stadt Cäsarea, weniger gut die des herodianischen Tempels. Abwegig ist die Auffassung der Pharisäer als der Vertreter des Kleinbürgertums, die zufrieden waren, wenn im übrigen nur ihrer Religionsübung kein Hindernis in den Weg gelegt wurde (S. 12, 62). Sie sahen vielmehr in Erfüllung der überlieferten Religionspflichten die alles beherrschende Lebensaufgabe. Zu viel entnahm Willrich dem angeblichen Brief Agrippas I. an Caligula bei Philo leg. ad Gai. 294—297, vgl. Joseph. ant. 16, 14. 15: Der Schwiegersohn des Augustus konnte nicht die feierliche Schönheit des jüdischen Kultus bewundern, weil er als Heide nicht einmal den Frauenvorhof betreten durfte (S. 89). Nicht nur für den Versöhnungstag (S. 100), sondern auch für die drei Wallfahrtsfeste gab Herodes das Festgewand des Hohenpriesters frei (Jos. ant. 18, 91—98). Ein böser Schnitzer ist die Herleitung von Itzig (Jizchak = Isaak) aus Isidor (S. 102); ebenda steht, daß Josephus einen Sohn Agrippa „getauft" habe. Gut ist das Urteil über Nikolaus von Damaskus S. 114. Der Galiläer Judas und der gleichzeitige Simon von Peräa treten nach den Quellen nicht als der „verheißene" König auf; auch bei dem Judäer Athronges fehlt dieses Merkmal. Lugdunum in Gallien (Jos. ant. 18, 52) oder Spanien (Jos. bell. 2, 183) ist schwerlich das nur Strabo C 190 als Stadt im Lande der Convenen einmal benannte, zu Aquitanien gehörige Lugdunum Convenarum, sondern wahrscheinlich das von Strabo genau beschriebene Lyon (C 191—193), das auch C 177, 186, 208 genannt wird: Jos. ant. 17, 344 ist Vienne ebenso als Stadt Galliens bezeichnet. Das „elende Nest am Nordabhang der Pyrenäen" S. 150 bleibt unter Fragezeichen (Schürer I, 448, 45). An den Gaunerstreichen Agrippas zeigt Josephus keinen Gefallen; hier an die Mitnahme kostbarer Geräte beim Auszug aus Ägypten zu erinnern, ist abwegig (S. 156). Sehr seltsam sind die Bemerkungen S. 160 zu dem trefflichen Bericht der Apostelgeschichte über Paulus und Felix. Wo tadelt die Apg. Felix wegen seiner Heirat mit Drusilla? Was beweist die laudatio des Rhetors Tertullus in einer Rede an Felix? Welches Lob gibt ihm Paulus? — Das ist flott, aber nicht sorgsam gearbeitet.

Lösch, Stephan, Epistula Claudiana, Der neu entdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr. und das Urchristentum. Eine exegetische historische Untersuchung. Rottenburg a. N. 1930, Bader, 8°, 48 S.: Lösch bespricht von dem 1924 durch Bell erstherausgegebenen, im Londoner Papyrus Nr. 1912 erhaltenen Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner, der Oktober 41 n. Chr. von Rom ausgegangen sein muß, hauptsächlich den letzten, dritten Teil über die Händeleien zwischen Alexandrinern und Juden in Alexandria. Über die Unruhen und Kämpfe zwischen Alexandrinern und Juden in Alexandria, die unter Caligula begannen und noch über seinen Tod hinaus fortdauerten, wissen wir Genaues aus den fast urkundlichen, zeitgenössischen Schriften Philos in Flaccum und legatio ad Gaium und aus den Nachrichten des Josephus ant. XVIII 257—260, XIX 278—291 (vgl. Schürer I 495—503). Lösch hat diese Quellen leider gar nicht zu Rate gezogen. Der neugefundene Brief des Claudius redet nur von Unruhe, Aufruhr, ja Krieg zwischen Alexandrinern und Juden in Alexandria. Der Kaiser

weist beide Teile zur Ruhe, die Alexandriner sollen sich gegen die alteingesessenen Juden mild und friedlich verhalten und ihre religiösen Sitten nicht stören, die Juden sollen nicht weitere Rechte erstreben und nicht wie in zwei Städten wohnend zwei Gesandtschaften an ihn schicken. Daß beide jüdische Gesandtschaften verschiedene Interessen gehabt hätten (Willrich nach S. 11, 1), ist mit keinem Wort angedeutet. Daß sich die Juden nicht in „gymnasiarchische oder kosmetische Wettkämpfe“ eindrängen (?) sollen, bleibt etwas dunkel: ein nachher von Claudius hingerichteter Hauptfeind der Juden war der Gymnasiarch Isidorus von Alexandria (Schürer I 67 f.); statt dessen sollen sie ihren Geschäften nachgehen und ihren Wohlstand genießen. Und daran schließt sich die ernste Mahnung, nicht fremde Juden aus Syrien oder Ägypten heranzuziehen. Die Alexandriner fürchten das bedrohliche Anwachsen der Judenschaft, und darin sieht auch Claudius „einen gemeinsamen Schaden der Welt“. Er will nicht eine Verjudung der hellenistischen Städte. Das Verhältnis dieses Briefs des Claudius zu den Urkunden des Josephus ant. XIX 278—271 bedarf der Untersuchung. Lehrreich sind Löschs Untersuchungen zu *οἰκουμένη* und *κοινὴ νόσος*. Schon Apg. 17, 6 heißen Paulus und seine Gefährten *οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες*.

Dankbar zu begrüßen ist **C. G. Montefiore**, Rabbinic Literature and Gospel Teachings, Macmillan and Co., London 1930 (XXII u. 444 S.). Das Buch ergänzt des Verfassers Kommentar zu den Synoptikern, dessen zweite Auflage 1927 erschien, und ist wesentlich seine Auseinandersetzung mit Strack-Billerbeck, beschränkt sich aber auf die religiösen und ethischen Stoffe, zu denen rabbinische Parallelen in reicher Fülle mitgeteilt werden; Prioritäts- und Echtheitsfragen scheiden aus. Aber es wird gefragt: 1. Kehrt dieselbe Lehre oft bei den Rabbinen wieder? 2. Liegt Rabbinisches zugrunde, wird aber gefördert? 3. Ist die Lehre der rabbinischen nicht entgegen, aber ungebräuchlich? 4. Wird ungebräuchliche Lehre gefördert? 5. Liegt die evangelische Lehre außer der rabbinischen Linie, ist sie ihr und dem Geist der rabbinischen Religion entgegengesetzt? Billerbecks Übersetzung wird als sehr gut anerkannt, seine dogmatische Engherzigkeit wird bedauert. Nicht Marcus, der ganz wegfällt, sondern Matthäus wird zugrunde gelegt (S. 1—341), die Bergpredigt am ausführlichsten (S. 1—201) behandelt, für Lukas genügen 32 Seiten (342—375). An den Fragen des Jenseits, der Auferstehung, des Gerichtes hat Montefiore kein Interesse. So bleibt auch die apokalyptische Literatur beiseite. Den jüdischen apologetischen Standpunkt vertritt Montefiore gegenüber Herbert Loewe, Cambridge-Oxford, mit häufigen eigenen Exkursen und zwei ausführlichen Appendices, so daß wir einer anziehenden Auseinandersetzung des orthodoxen mit dem liberalen Judentum über evangelische Gedanken beiwohnen dürfen. — Gleich bei den Seligpreisungen der Bergpredigt wird mit Recht die paulinisch-lutherische Deutung von Billerbeck abgelehnt, Übereinstimmung mit den Rabbinen nachgewiesen, zugleich die Überlieferung des Lukas für wahrscheinlich ursprünglich erklärt.

Eine große grundsätzliche Auseinandersetzung, die meines Erachtens Jesus und den Rabbinen gerecht wird, findet sich am Schluß der Besprechung der Bergpredigt (gegen Windisch „Der Sinn der Bergpredigt“ 1929, gegen Billerbecks Nachwort zur Bergpredigt und seine Arbeit „Zur Bergpredigt Jesu“), S. 160—201. Nur weniges hebe ich hervor. „Jesus war nicht Paulus.“ Täglich betet der Jude: „Nicht im Vertrauen auf unsere rechtschaffenen Taten bringen wir unsere Gebete vor dich, sondern im Vertrauen auf deine überströmende Gnade.“ „Die Lehre Jesu ist original in dem, was er sagt, und in dem, was er nicht sagt; original, sofern sie von einem Mann, aus seinem Geist stammt; in gewissen bestimmten Sprüchen und Forderungen, in ihren Kombinationen und als Ganzes, in ihren ausgesprochen prophetischen und antizeremoniellen Äußerungen und Geist. Und Satz bei Satz genommen und mit rabbinischen Parallelen zusammengestellt, ist die Priorität immer bei Jesus. Aber die späteren rabbinischen Parallelen sind nicht den Evangelien entlehnt. Juden und Christen übertreiben“ (S. 162, 163). Die geistvollen Worte und Sprüche der Rabbis zeigen ebenso ihr Wesen an, wie ihre äußerlichen Minutien und ihre gesetzliche Kasuistik. Auch für Montefiore ist das ein seltsames Ganze. Die geistvollen Worte sind ein Ausdruck ihres wirklichen Fühlens; sie wußten nicht, daß das zu der zeremoniellen Genauigkeit nicht passe (S. 183). Montefiore ist einer der wenigen, die den Wert von Mt. 15, 11 = Mc. 7, 15 voll verstehen („Da gibt es keine wirkliche Parallele anzuführen“, S. 254). Sonst mag hier noch das Urteil über Talmud und N. T. stehen zu Lk. 13, 1–5 S. 352, 353: „Es war ein Nachteil für das Judentum, daß es als zweites hl. Buch — das ist der Talmud — eines hatte, so lang, so zusammengesetzt, so unverarbeitet, wie es war, und ungereinigt, so voll des Hohen und Niedrigen, so völlig ungeputzt, so naiv und einfach zusammengeschrieben. Für das Christentum war es ein Vorteil, daß sein erstes hl. Buch so kurz ist, und was den Evangelien-Teil betrifft, so liebevoll geschrieben mit dem unmittelbaren Zweck der Erbauung.“

Im Journal of Religion VIII 2, April 1928, Critical Notes, S. 268—279, bespricht **George Brockwell King** die negative goldene Regel (The „negative“ Golden Rule). Er geht von Hillels Bescheid an den Proselyten und Akibas Bescheid an den Eseltreiber aus: beiden ist die negative goldene Regel der Kern des Gesetzes, wie Jesus Deut. 6, 4 und Lev. 19, 18. Richtig ist das Gebot der Nächstenliebe Lev. 19, 18 eine positive Form der goldenen Regel; eine solche liegt wahrscheinlich in dem unsicheren Text Sir. 31, 15 vor. Bei Jesus ist Luk. 6, 31 der Quelle Matth. 7, 12 vorzuziehen; da bei Lukas der Grundgedanke der Rede sich in der goldenen Regel zusammenfaßt: „Tut ihr an eueren Unterdrückern, wie sie an euch tun sollten.“ Was nun die christlicherseits meist betonte, jüdischerseits in Abrede gestellte Höherwertung der positiven Regel anlangt, so ist die positive Form in der Anwendung Jesu bei seinen

unterdrückten Volksgenossen ein höchstes Ziel, nicht bloß wie die negative Form eine Schranke des durch andere Ziele bestimmten Handelns. An sich ist die positive Form moralisch indifferent und gefährlich (: ich will für dich lügen; aber du mußt es auch für mich tun). Die negative Formel will niemand schädigen, um nicht geschädigt zu werden. Das ist nicht die höchste Auslegung des Liebesgebotes, das straffes Handeln im Dienst des andern fordert.

Das gerühmte Werk von **R. Travers Herford**, Die Pharisäer, liegt vor in autorisierter Übersetzung aus dem Englischen von Walter Fischel. 8⁰, 296 S. Leipzig 1928, Gust. Engel. Abstößt die Geringschätzung der Vorarbeit von Wellhausen, Schürer, Bousset (Vorwort Fischels und Einführung S. 8, 10). Die geschichtliche Darstellung des Pharisäismus Kap. II gibt dazu kein Recht. Herford bleibt den Beweis dafür schuldig, daß jede geschichtliche Darstellung des Pharisäismus von Esra ausgehen müsse (S. 15) trotz Tanchuma (frühestens 400 n. Chr.), wonach die Soferim die Männer der großen Synagoge waren; trotz Kombination der Notiz des Zadokitischen Fragments, daß Gott 390 Jahre nach 586 aus Israel und Aaron einen Sproß seiner Pflanzung entspringen ließ, um sein Land in Besitz zu nehmen, mit der ersten Erwähnung der Jerusalemer Gerusia um 196 v. Chr. (586—390 = 196): denn das Fragment redet von einem israelitischen Priester als Herrn Palästinas wie den unabhängigen hasmonäischen Priesterfürsten, nicht aber von Vereinigung von Laien und Priestern in dem Antiochos III. von Syrien unterstellten Synedrium. Sicher verkehrt ist S. 31, 32 — allerlei Anfechtbares auf S. 23 u. 27 übergehe ich — die wiederholte Behauptung zu M. Chagiga II 7, daß es vier übereinanderrangierende Gruppen von Chaberim gegeben habe, entsprechend der Strenge, mit der sie die Gebräuche beobachteten. Denn jeder Israelit konnte zwar Amhaarez oder Parusch, aber durchaus nicht jeder ein Esser von Teruma sein; aber auch der Amhaarez konnte Opferfleisch essen und ein Sühneopfer bringen. Für Hyrkans I. Bruch mit den Pharisäern stellt Herford über den Bericht des Josephus die Baraitha Kidd 66a, da sie wegen siebenmaligen Gebrauchs des Waw cons. mit Impf. älter als Mischna und Josephos, ja zeitgenössische Darstellung sei, obgleich hier deutlichst Hyrkan I. mit seinem Sohn König Jannai und sein Bruch mit den Pharisäern mit Jannais Laubhüttenerlebnis und dessen furchtbarer Bestrafung verwechselt und vermengt ist. Über diese Erlebnisse Jannais geht Herford S. 48 weg, als ob er sie nur aus Kidd 66a kenne. Und doch sagt Josephus auch von Hyrkans Verwerfung der mündlichen Thora viel deutlicher als diese Baraitha, freilich ohne Schulterminologie. Im folgenden hält sich Herford ganz an Schürer, auch darin, daß die Pharisäer als rein religiöse, die Sadduzäer als wesentlich politische Partei erscheinen. Mit leichtfertiger Oberflächlichkeit wird zweimal (S. 52, 54) gesagt: Herodes war kein Jude; S. 53 weiß er, daß die beiden Schriftgelehrten, die mit ihrem Anhang kurz vor Herodes Tod den goldenen Adler über dem Tempeleingang herabließen und mit Äxten zerstörten (Joseph. bell. I 651, ant. XVII 155), die Gebäude niederreißen wollten, die Herodes gegen das Gesetz errichtet hatte. — Aber Herfords Hauptgedanken bringt Kap. III Thora und Tradition (dazu vgl. Lauterbach o. S. 314). Den Pharisäern gehört zur Thora auch das mündliche Gesetz; nur so und durch immer neue Auslegung, die auch Einlegung sein darf, paßt die Thora für alle Fälle des Lebens. Den Sadduzäern war das Gesetz totes Ritual, der Pharisäismus machte die Thora zu einem Text, dessen Sinn umbildungsfähig war. „In jedem Zeitalter war es das Ziel der Lehrer, den Schülern zu geben, was die Thora den Menschen dieser Zeit zu geben hatte, soweit die Lehrer auf Grund eigener Einsicht, Erfahrung und Weisheit der Vorzeit das erkennen konnten. Solcher Fortentwick-

lung unterliegen aber nur die Vorschriften, die Halacha, nicht die Haggadah, die Wahrheit und Weisheit überliefert, durch die der Israelit Gottes Kind ist." Dem Pharisäismus entsprach das Laieninstitut der Synagoge (Kap. IV) sogar im Tempel mit Gebet, Psalmen, Schriftlesung; sadduzäische Synagogen gab es nicht. Fleißig gearbeitet sind Kap. V und VI über die Lehre der Pharisäer, Halacha und Haggadah. Für die Halacha gilt Nasir 23b: „Größer ist, wer durch Übertretung Gott dienen will, als wer bei Erfüllung ihm nicht dienen will." Die Haggadah spricht von Gott, dem Menschen, der Beziehung beider ohne dogmatische Gleichförmigkeit. Apokalypsen (Kap. VII) nahm man außer dem wirkungsvollen Daniel nicht in das A. T. Die Pharisäer wollten keine Politik in der Religion und lehnten die Zeloten ab; nur Akiba kämpft mit Barkochba. Über den Pharisäismus im N. T. spricht Kap. VIII. Danach war Jesus von ungeheurer Energie, nicht fehllos, ragte über sein Volk und Land nicht hinaus, wollte der vernachlässigten Masse helfen, stimmte meist mit den fortschrittlichen Pharisäern überein, aber ohne tiefere Kenntnis der Halacha, die er mit der Thora ablehnte, um nur Gott als Autorität gelten zu lassen. Den Pharisäern, die er nur äußerlich kannte, habe er keine Feindesliebe bewährt. Umgekehrt habe der Jude die Unzulänglichkeit der Thora nicht empfunden. Den Satz S. 275: „Juden haben nie die Gültigkeit der christlichen Religion geleugnet oder zu leugnen versucht", widerlegt die eine Stelle des Paulus 1. Thess. 2, 14—16. Wohin gehört doch das Gebet: „Nazarener und Abtrünnige mögen plötzlich vergehen, sie seien getilgt aus dem Buch der Lebendigen, und bei den Gerechten seien sie nicht geschrieben!"?

Es freut mich, hier auch den glänzenden Aufsatz **Leo Bäcks** zu besprechen: Die Pharisäer (Jahresbericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 1927, S. 34—71; Sonderabdruck S. 1—39). Er zeichnet sich vor Herford in sehr wohltuender Weise durch richtige Würdigung der bleibend wertvollen Arbeit von Wellhausen und durch richtige Benutzung der Josephusstellen aus und verschont den Leser mit der fast immer korrekturbedürftigen historischen Haggadah, während er dem ältesten halachischen Midrasch (Mechilta Sifra Sifre) namentlich für das Verständnis des Pharisäernamens wertvolles Material entnimmt, vor allem Siphra zu 11, 41 ed. Weiß, S. 57b: keschem schaani kadosch, kach attem haju kedoschim = keschem schaani pharusch, kach attem haju pheruschim. „So ergibt sich, daß in dem Namen Pharisäer das bezeichnet ist, was der Gemeinde des Judentums damals als Gebot ihrer Selbsterhaltung erschien, die Heiligkeit der Exklusivität, und daß diese Exklusivität die gegenüber den Völkern ist." Sehr schön wird der Weg dieser Absonderung von der Auslese der treuen Israeliten im Exil zur Scheidung von den Heiden in Palästina unter Esra und Nehemia, zum Kampf gegen hellenistisch-syrisches Heidentum unter den Makkabäern, zur Abwehr der Herrschaft der Staatsraison unter den Hasmonäern, zur Unterwerfung unter Hillel als stillen Gegenkönig des Herodes und zur Neuordnung der Gemeinde nach dem Fall des Tempels durch Johanan ben Sakai geschildert. Auch die Fehler, die bei solcher Absonderung sich immer einstellen werden, ohne doch ihr Wesen auszumachen, sind nicht

verschwiegen. Vermißt habe ich eine deutliche Stellungnahme zu Lauterbachs Anschauung von der Fortbildung des Gesetzes durch eine nicht bloß zur Einlegung werdende Auslegung, sondern auch durch unmittelbare Aufhebung des ursprünglich Geforderten. Der Satz S. 55 (23): „Ihr (der Bibel) Inhalt konnte nie ein Fertiges, ein Abgeschlossenes sein", liegt auf dieser Linie, ohne bis zu Lauterbachs, auch von Herford übernommener These zu kommen. Aber ich schätze diese Zurückhaltung gegenüber dem angeblich pharisäischen Prinzip ziellosen Fortschritts, dessen geschichtliche Wahrheit mir sehr fraglich ist. Meine eigene Stellung dürfte aus meinem Aufsatz in dieser Zeitschrift (ARW. XXIX, Heft 1/2: Der Prophet Maleachi und der Ursprung des Pharisäerbundes) erkennbar sein.

V. Der Erforschung des altrabbinischen Judentums dient die Gießener Mischna, ferner Werke von Ahlbeck, A. Guttmann, Wendel, Marmorstein und Büchler. Die **Gießener Ausgabe der Mischna** (Verlag Töpelmann, Gießen) ist in erfreulicher Weise fortgeschritten. Eine recht deutlich hervortretende Mannigfaltigkeit im Geist der einzelnen Mitarbeiter soll nach dem Wunsch der Herausgeber bei aller Ähnlichkeit der äußeren Gestaltung ihr Ruhm sein. Sie zeigt sich besonders in der Folge der letzterschienenen Traktate. Rengstorf bietet in seinem sehr sorgfältig durchgeführten, auf eigenen Manuskriptstudien ruhenden Werk über Jebamot eine Fülle von Material, Holtzmann betont in Qinnim die Bedeutung und Häufigkeit des Vogelopfers im späteren Tempelkult, Bauer erledigt in gewohnter Pünktlichkeit seine philologische Aufgabe an dem Traktat Dammai, Rapp, der schon 1928 in dem Journal of the Society Oriental Research S. 100—106 eine Übersetzung des Tosephtatraktates Mo'ed Kaṭan veröffentlicht hat, stellt nun ihr gegenüber die Besonderheiten des Mischnatraktates ins Licht; S. Krauß bringt — nun als dritter Herausgeber der Gesamtmischna — den Doppeltraktat SanhedrinMakkot in engster Anlehnung an die beiden Gemaren, und doch in reichlicher Anlehnung an die neuere wissenschaftliche Forschung, die gerade bei diesem geschichtlichen Stoff sich notwendig mit den griechischen Quellen auseinandersetzen muß. Vgl. oben S. 319 E. R. Goodenough, the Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt. Beide Werke zusammen offenbaren die ganze Größe des Abstandes der rabbinischen Tradition von der Geschichte.

Von Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums liegt als dritter Band der Talmudischen Sektion vor: **Chanoch Ahlbeck**, Untersuchungen über die halakischen Midraschim. Berlin 1927, Akademie-Verlag, 8°, X u. 159 S. Verfasser führt durch genaue Aufzählung der terminologischen Kunstausdrücke, durch welche die halakischen Midraschim Makilta (zu Exodus), Sifra (zu Leviticus), Sifre (zu Numeri und Deuteronomium), Sifra

Zutta (zu Numeri) und Mekilta de R. Simon (zu Exodus) ihre Gedankengänge aneinanderreihen (S. 45—78), ein treues Bild der hier geleisteten geistigen Arbeit vor Augen; der Fremdling in der Tora Israels bedauert nur, daß die Einzelerklärung der Ausdrücke, z. B. auch des selbst für Bacher rätselhaften כלך, für Ahlbeck außer seiner Aufgabe liegt. Eine weitere Liste S. 78—81 zeigt, wie Mekilta mit Sifre Numeri, und Sifra mit Sifre Deuteronomium in dieser Terminologie sich weithin entsprechen, während einzelne Abschnitte in Sifra (nach S. 81—83) und Sifre Deuteronomium 31—54 (nach S. 84) ursprünglich nicht dem Midrasch angehörten, mit dem sie jetzt verbunden sind. Ahlbeck glaubt beweisen zu können, daß die heute vorliegenden halakischen Midrasche den Talmuden nicht bekannt waren. Es seien Sammlungen aus verschiedenen Quellen, so daß innerhalb desselben Midrasch bald die Lehre des einen Tannaiten, bald die des anderen anonym überliefert ist. Auch das wird in einem Verzeichnis S. 121—126 statistisch nachgewiesen. Eine weitere Liste (S. 140—147) soll charakteristische Beispiele geben, wie in den Midraschim einzelne Baraitot zusammengeschlossen sind, die ursprünglich nicht zusammengehören, namentlich nach dem Grundsatz, daß nicht derselbe Lehrsatz aus mehreren Bibelstellen hergeleitet werden durfte. Damit komme ich zu dem, was an diesem Buch den mehr religiös-geschichtlich interessierten Leserkreis zu interessieren vermag. Schon die ersten Sätze des ersten Kapitels wecken solches Interesse. Danach ist das gemeinsame Ziel der halakischen Midraschim die heilige Schrift zu erklären und aus ihr weitere Folgerungen für nicht ausdrücklich erwähnte Fälle abzuleiten, also eine kasuistische Lebensordnung auf Grund der Schrift. Die Methode der Deutung und Ableitung neuer Bestimmungen sei in den einzelnen Midraschen verschieden; aber eins finde sich in allen: sie wiederholen eine einmal gegebene Erklärung oder Deutung so oft, als das erklärte, gedeutete Wort in der Bibel wiederkehrt. Ahlbeck weiß (S. 24), daß dieses Festhalten an einer Worterklärung bei vielen Wortverbindungen nicht paßt, wenn es auch die Erkenntnis der Zusammenhänge der Quellen ermöglicht. Dabei betont er einen bedeutsamen Unterschied zwischen Talmud und Midraschim, der auf eine Entwicklung zwischen beiden hinweise. „Der Talmud geht von der vorhandenen Halaka aus.“ Er will „jedes Schriftwort zu einer Deutung verwenden, um für die vielen Halakot eine Unterlage zu finden.“ Es wäre „Vergeudung des vorhandenen Thoragutes, zwei Worte zur Begründung derselben Halaka zu verwerten.“ Aus dem zweiten ist eine andere Halaka zu folgern. Die halakischen Midraschim gehen dagegen von der Worterklärung aus; ein Satz, der aus mehreren Wörtern geschlossen werden kann, besitzt um so mehr Anspruch auf Richtigkeit. Nun ist deutlich, daß der im Talmud lebende Jude — auch Ahlbeck — zuerst nicht versteht, „wozu die Thora an mehreren Stellen dasselbe zu lehren braucht“ (S. 30). Dem aber, der in der Schule der alttestamentlichen Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts einigermaßen zu Hause ist, löst sich diese Frage durch die Schichtung der alttestamentlichen Gesetzgebung nach Dekalogen, Bundesbuch, Heiligkeitsgesetz, Deuteronomium und Priesterbuch. Wer von dieser Schichtung nichts weiß oder nichts wissen will, der kann auch das Bedürfnis einer Talmud und Midrasch überholenden Bibelexegese nicht verstehen; aber freilich auch nur er kann die Gleichwertigkeit jedes Bibelworts und seine zwingende Kraft für alle Lebensfragen der Gegenwart noch festhalten.

Dr. **Alexander Guttmann**, Das redaktionelle und sachliche Verhältnis zwischen Mišna und Tosephta. 8°, VIII u. 196 S. Breslau 1928, M. u. H. Marcus, behandelt die beiden tannaitischen Gesetzes-

werke; sie ordnen großenteils denselben traditionellen Stoff in durchweg gleichnamigen Einzeltraktaten meist mit Berufung auf dieselben Autoritäten über weite Strecken hin mit gleichem oder doch nahe verwandtem Wortlaut; sicher entstammen sie wesentlich derselben Zeit, der Wende des zweiten zum dritten nachchristlichen Jahrhundert, vgl. meine Darlegungen ARW. XXV, S. 308f. Guttmanns Einleitung teilt seine formalen und sachlichen Ergebnisse dem Leser im voraus in scharf bestimmten Sätzen mit, um ihn für den großen Hauptteil „Vergleichende Analyse der Mischna und Tosefta“ empfänglich und geduldig zu machen, während der kürzere zweite Teil die Ergebnisse der vergleichenden Analyse für die Redaktion der Tosefta und der Mischna feststellt. Voraussetzung der vergleichenden Analyse ist nun vor allem, daß die Tosefta durchweg Parallelsätze zu den Sätzen der Mischna enthält. In gründlichster Kleinarbeit mit Aufzählung aller einzelnen Fälle — Guttmanns Ausdruck ist: konkordanzmäßig — wird hervorgehoben, wo der Mischnasatz in der Tosefta erweitert wird. Für alle vorhandenen Möglichkeiten der Erweiterung des Mischnasatzes werden alle einzelnen Stellen aufgezählt und eine beschränkte Anzahl Beispiele in extenso mitgeteilt. Dann werden ebenso die Stellen der Tosefta angeführt, die an der Mischna textliche oder inhaltliche Kritik üben. Nach dieser ganzen Disposition ist also die Mischna als der gegebene, von der Tosefta irgendwie bearbeitete Text betrachtet. Aber die Ergebnisse der vergleichenden Analyse lassen das doch nur teilweise gelten. Guttmann meint, die Bezeichnungen „Erklärungen, Anmerkungen, Randbemerkungen“ paßten für die Tosefta schon deshalb nicht, weil sie umfangreicher sei als die Mischna. Aber die Gemara ist doch auch Erklärung der Mischna und weit umfangreicher als diese. Im Vorwort und in der Einleitung meiner Ausgabe des Toseftatraktats Berakot (Gießen 1912) habe ich diesen Vergleich gezogen. Nach Guttmann wollte (S. 150) der Toseftaredaktor das nicht in die Mischna aufgenommene einschlägige Material zusammenfassen, einerlei, ob es die Mischna ergänzt, erklärt, ihr widerspricht oder bloß Varianten zu ihr bietet. Kann aber von einem Tannaiten ein besserer Kommentar zur Mischna geboten werden, als durch Zusammenfassung aller bis dahin über dieselben Fragen überlieferten Meinungen? Er bietet ja alles Material, um die Frage selbständig zu beantworten. Das stimmt auch zu der Anschauung Guttmanns, daß die Tosefta nicht ein ebenso selbständiges Werk wie die Mischna noch auch nur Sammlung des von der Mischna unberücksichtigten Materials aus ihren Quellen ist. Daß ein Kommentar Sätze des kommentierten Werks in sich aufnimmt, findet sich überall. Die Schwierigkeit der Inversionen innerhalb der einzelnen Traktate, die S. 168—175 in dankenswerter Weise zusammengestellt sind, erklärt sich m. E. am besten bei Herleitung der Tosefta aus lebendigem mündlichem Vortrag des das ganze Gebiet be-

herrschenden Meisters und Nachschrift eines Schülers: so meinte ich 1912 das Wort Kollegheft. Ganz einverstanden bin ich mit dem Verfasser in seiner Meinung von der Redaktion der Mischna. Sie ist aus den Lehrsätzen verschiedener Sammlungen, Schulen und Tannaiten zusammengesetzt (S. 181); jeder Autor hatte ein Gebiet, in dem er sich durchsetzte (S. 183). Die Mischna will ein knappgefaßtes System vom Lehrinhalt der tannaitischen Epoche geben unter besonderer Rücksicht auf die herrschende Halakha mit möglichster Ausschaltung des exegetischen Apparates und des Beispielmaterials (S. 184). — Der Verfasser kann auf seine Arbeit stolz sein: sie hat bleibenden Wert.

Eine musterhaft sorgfältige, reichhaltige und vielseitige und bei weit ausgreifender Gelehrsamkeit doch leicht lesbare Arbeit bietet Dr. theol. **Adolf Wendel**, Das israelitisch-jüdische Gelübde. 8^0, 154 S. Berlin 1931, Philo-Verlag G. m. b. H. Das Buch war ursprünglich als Teil der Einleitung zu Wendels Ausgabe von Nedarim in der Gießener Mischna gedacht, mußte aber zum großen Leidwesen der Herausgeber wegen allzu großen Umfangs daraus ausgeschieden werden, konnte aber so früher erscheinen als das übrige Werk, dem es auf diese Weise zu bester Empfehlung dienen wird. Eine religionswissenschaftliche Einführung erörtert zuerst auf Grund des geschichtlich Gegebenen den israelitisch-jüdischen Begriff des Gelübdes; dann wird das israelitisch-jüdische Gelübde verfolgt von der vorexilischen Zeit über Propheten und Gesetz zur persischen, hellenistisch-römischen Zeit, bei Tannaiten, Amoräern, Gaonäern, in Mittelalter und Neuzeit. Wendel betont, und jeder verständige Leser begreift es, daß diese Abschnitte sich vielfach überschneiden. Dann wird ein bestimmtes Stück des Traditionsstoffes, das Abgeloben bestimmter Speisearten, in seinem Werdegang vorgeführt. Zuletzt wird „die Praxis in ihren Einzelheiten“ genau geschildert in ihrer Terminologie, dem Wortlaut und den Formeln von Gelübden, der Person des Gelobenden, dem Anlaß zu Gelübden, dem Ort und Gegenstand der Gelübde usw. Nur darauf soll hingewiesen werden, wie pünktlich und vorsichtig abwägend das streng wissenschaftliche Urteil des Verfassers ist, der übrigens auch entsprechende Gebote und Sitten des Islam heranzieht.

Von Ph. Dr. **A. Marmorstein** liegt mir die erste Hälfte seines Werkes The Old Rabbinic Doctrine of God. I: The Names and Attributes of God, herausgegeben als Nr. 10 der Jews College Publications, Oxford, Univ. Press. 8^0, 217 S. London 1927, Humphrey Milford, vor. Marmorstein handelt zuerst von dem Namen Gottes in vier Abschnitten über die Aussprache des Tetragrammaton, dann über die Gottesnamen in der Bibel, weiter die rabbinischen Synonyma für Gott und nach einer seltsamen Ordnung erst jetzt über die (rabbinischen) Quellen. Sodann von Gottes Eigenschaften: Allgegenwart, Allwissenheit, All-

macht, Ewigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, Reinheit und Heiligkeit. S. 9 erklärt Marmorstein: „Wir folgen der historischen Methode. Wir behandeln die Themata, die aus unserem Stoff sich ergeben, in chronologischer Ordnung." Dieser erklärende Satz zu dem terminus „historische Methode" bereitet eine Enttäuschung vor, die den an historische Methode gewöhnten Arbeiter erwartet. Weder das moderne noch das rabbinische Judentum kann ohne klares Zurückgehen auf die alttestamentlichen Grundlagen begriffen werden. Gewiß kann man jede einzelne Periode einer Religionsgeschichte für sich behandeln. Aber man versteht sie erst, wenn man ihr Werden verstanden hat. — Ganz interessanten Stoff der Tosefta bringt Marmorstein hinsichtlich der Aussprache des Tetragrammaton. Aber auch hier wird die Frage nicht genügend ausgebreitet. Erwähnt wird, daß die Estherrolle keinen Gottesnamen enthält (S. 30); daß dasselbe im ersten Makkabäerbuch der Fall ist, wird nicht erwähnt. Ebensowenig ist davon die Rede, daß die verkürzte Aussprache des Namens gerade auch im Gottesdienst durch das Hallelu-Jah der Psalmen, das die LXX als hebräische Glosse im griechischen Text festhielt (vgl. 3. Makk. 3, 17 und im Urchristentum Offenb. Johs. 19, 1. 3. 6) sicher bezeugt ist, wie schon die Elephantine-Papyri die Form Jahu haben, die den Griechen geläufig war (Diodor Sic., Clem. Alex.). Man konnte den alten Gottesnamen sprechen, ohne genau vier Buchstaben zu unterscheiden; nach dem Tod Simons des Gerechten schafften die Priester die Nennung Gottes beim Segen wohl unter griechischem Einfluß ab; aber mindestens für den Hohenpriester dauerte diese Unterlassung nicht lange; doch blieb nur — nach R. Tarfon — eine undeutliche, wahrscheinlich verkürzte Aussprache, damit gleichzeitig das mit Septuaginta, Philo, Josephus und Aquila in Lev. 23, 13 gefundene Verbot beachtet werde. Und auch Ber. IX 5 will beim Gruß den volkstümlich verkürzten Namen, der als altes Heiligtum Israels nicht vergessen werden sollte.

Ganz vorzüglich ist das grundgelehrte Werk von **A. Büchler** (Ph. D., Principal of Jews' College, London), Studies in Sin and Atonement in the rabbinic literature of the first Century. Oxford University Press. London 1928, Humphrey Milford. XV u. 461 S. Hebräische Bibel und rabbinisches Judentum keineswegs bloß des ersten, sondern namentlich auch des zweiten und reichlich auch des dritten Jahrhunderts werden reichlich ausgeschöpft, und auch die griechisch-jüdische Welt, das Bindeglied zwischen Bibel und rabbinischer Schriftstellerei, kommt durchaus genügend zum Wort. Bewundernswert ist aber vor allem die lebendige Vergegenwärtigung der (außer in Mischna, Tosefta und den halachischen und haggadischen Midraschim) namentlich in den überall im Talmud zerstreuten Baraithas zu uns redenden tannaitischen

Welt. Überall wird der Wortlaut angeführt, meistens englisch und im Urtext, so daß, wer will, hier viel lernen kann.

Das Buch zerfällt nach kurzer Einleitung S. XIII—XV, in fünf Kapitel: 1. Gehorsam gegen die Thora, seine Quelle und Heiligung (S. 1 bis 118); 2. Gottesdienst aus Liebe zu Gott oder Furcht vor Gott und die rechte Stellung zum Leide (S. 119—211); 3. Die befleckende Kraft der Sünde in der Bibel (S. 212—269); 4. Die befleckende Kraft der Sünde in der nachbiblischen und rabbinischen Literatur (S. 270—374); 5. Sühnung der Sünde durch Opfer (S. 375—461.) Es ist unmöglich, auf den reichen Inhalt des ganz aus den Quellen gearbeiteten Werkes näher einzugehen. Nur ein paar Bemerkungen mögen sich an das 2. Kapitel anschließen. Es ist durchzogen von dem Streit zwischen Lehrern des 1. und 2. Jahrhunderts über die Frage, ob Hiobs Frömmigkeit auf Liebe zu Gott oder auf Furcht vor Gott ruhte. Hier ist die Fragestellung das Wichtige. In allen Teilen der Bibel ist die Gottesfurcht als höchster Beweggrund der Frömmigkeit geschätzt, und daran halten im ganzen auch die Rabbinen fest. Aber wo Frömmigkeit aus Liebe oder Furcht vor Gott unterschieden wird, wie Dtn. 10, 12, da erhält doch die Liebe zu Gott vor der Gottesfurcht den Vorzug. Die Pflicht der Gottesliebe prägte sich schon vor 70 nicht bloß der Priester beim Morgengottesdienst im Tempel, sondern jeder Israelit abends und morgens mit Dtn. 6, 4 ein. Sie begeisterte die Märtyrer des hadrianischen Kriegs. Übrigens ist Luk. 10, 25. 26 eine trübe Quelle für die Aufstellung, daß die Hervorhebung des Gebots der Nächstenliebe neben dem der Gottesliebe in der Schule der Schriftgelehrten üblich gewesen sei; das Richtige gibt die ältere Darstellung Mark. 12, 28—34; Lukas weiß zwischen jüdischer und christlicher Frömmigkeit nicht zu unterscheiden, wie das namentlich in Luk. 1. 2 deutlich ist. Jüdischerseits hat erst Akiba die Nächstenliebe nach Lev. 19, 18 als Grundpflicht hervorgehoben, nachdem etwa achtzig Jahre vorher die Entscheidung Jesu durch Paulus Gal. 5, 14 und Rom. 13, 9 (vgl. auch 1. Kor. 13) zuerst schriftlich fixiert war. Aber die dem Juden des ersten Jahrhunderts geläufige Pflicht der Gottesliebe ließ auch das Problem des Leidens anders lösen als das Buch Hiob. Für Akiba war nicht Abrahams wortlose Ergebung in Gottes Schickung das Höchste, sondern Davids Gebet Ps. 51, 11: Wasche mich rein von meiner Missetat. Leiden sühnt; das wußte schon der Verfasser der Psalmen Salomos. Nach Akiba soll sich der Leidende freuen, weil Leiden Vergebung bringt. Er hat von seinem Lehrer R. Eliezer gelernt; Gott bringt in dieser Welt Züchtigungen über die Gerechten, damit sie die künftige Welt erben können. Eliezer freilich meinte, er habe nichts von der ganzen Thora unterlassen. Aber Akiba erwidert ihm nach Eccl. 7, 20: Es gibt keinen Gerechten auf Erden. Aber auch R. Israel ist mit seiner Verurteilung

zu schmählichem Tod erst ausgesöhnt, wie er sich erinnert, daß sein Herz einmal stolz geworden ist. Schammaiten und Hilleliten meinen, der Mensch könne Sünde nicht meiden; sie einigen sich darüber, daß er besser nicht geboren würde; jetzt aber habe er auf die Folgen seines Handelns zu achten.

VI. Das nächste Buch führt uns in die Geisteswelt der Samaritaner.

Aus berühmter Werkstatt liegt wieder ein treffliches Werk vor: **Moses Gaster**, Ph. D., The Asatir the Samaritan Book of the "Secrets of Moses" together with the Pitron or Samaritan Commentary and The Samaritan Story of the Death of Moses. Published for the first time with introduction, translation and notes. 352 S. englisch, 59 S. hebräisch. London 1927, Royal Asiatic Society. Gaster entdeckte am 12. Mai 1907 bei den Samaritanern von dem Buch Asatir, das als Schrift Moses neben der Thora in hoher Geltung steht, eine schon durch ihr Vorhandensein diese Geltung bezeugende Pergamenthandschrift, von der er sich zwei wohlgelungene Abschriften fertigen ließ (B), und eine jüngere Papierhandschrift (A), geschrieben um 1600, die er einige Jahre später erworben hat. Die besser erhaltene A liegt der Ausgabe zugrunde mit Bezeichnung der Abweichungen in B. Eine vorhandene arabische Paraphrase erwies sich als wertlos, der viel sorgfältiger gearbeitete und doch nur den Tiefstand samaritanischen Wissens und Könnens bezeichnende neue arabische Kommentar wurde für Gaster in samaritanisches Hebräisch übersetzt (Pitron) und ist neben dem Text im Original und englischer Übersetzung abgedruckt. Unter der Übersetzung des von Gaster in zwölf Kapitel mit Verszählung geteilten Textes ist eine Fülle gelehrten Materials in Anmerkungen mitgeteilt. Auch vorlesen ließ sich Gaster einen Teil des unpunktierten Textes und gibt danach S. 176, 177 in phonetischer Schrift eine Probe: ein Engländer mag sich mit solcher Aussprache historischer Schrift eher abfinden; die Zeichen verraten doch eine ältere, andere Aussprache. Der Name Astir (mit Tet), heute Asatir gesprochen, steht nur in der Überschrift; die Samaritaner verstehen das Wort nicht mehr; als hebräisches Wort (aber mit Tau) kennen sie es aus Dtn. 31, 18 (ich will [mein Angesicht] verbergen). Nun heißt ein altrabbinisches Buch „die Geheimnisse" (Nistarot) des R. Simeon b. Jochai. So übersetzt Gaster Asatir „die Geheimnisse" Moses; das samaritanische Asatir habe „genau dieselbe Wurzel, wie das hebräische Nistarot" (S. 5). Aber die Form ist nicht Mehrzahl eines Substantivs und der mittlere Radikal ist Tet; das Wort gilt den Samaritanern weder für samaritanisch noch für arabisch. Eine Drohung wie Dtn. 31, 18 enthalten auch die Prophetie und das Orakel (As. 11. 12) nicht, aber einen Hinweis

auf letzte herrliche Zeit. Das Buch ist aber auch nach Gaster keine Apokalypse im herkömmlichen Sinn. Im wesentlichen ergänzt Asatir die Lücken und Sprünge der pentateuchischen Geschichtserzählung, nach Gaster auf Grund midraschischer Schriftforschung, die sich durch einzelne Worte und Sätze auf ergänzungsbedürftige Stellen der Erzählung hinweisen läßt. Eine Tendenz fehlt, keine Geheimnisse der Kosmologie, Dämonologie, Soteriologie werden hier erschlossen, keine Askese wird gepredigt. Aber erzählt wird von Adam, Noah, dem Turmbau, dem ersten Völkerkrieg, von Nimrod, Abraham, Moses und Bileam bis zu Moses Tod. Gaster prüft nun die gesamte hellenistische und rabbinische, namentlich pseudepigraphische Literatur auf ihre etwaige Verwandtschaft mit Asatir. Dabei entdeckt er, daß das palästinische Targum und Josephus, in seinen oft als phantastisch bezeichneten Zusätzen zur Erzählung des Pentateuch, dem einfachen Bericht des Asatir besonders nahe stehen, so daß er das palästinische Targum für älter als das durch Akiba veranlaßte Targum Onkelos und den Bericht des Josephus als griechisches Targum ansieht. Aber Asatir ist streng samaritanisch; der heilige Berg, auf dem nacheinander Adam, Noah, Abraham, Jakob wohnen, ist nur hier der Berg Garizim; weder das palästinische Targum noch Josephus haben aus Asatir geschöpft; nur gehen alle auf einen Urstrom midraschischer Bibelerklärung zurück. Gaster datiert Asatir auf die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr., weil schon Schriften des zweiten Jahrhunderts dieselben Erzählungen nach neuen Gesichtspunkten erweitert haben; er kann es nicht verstehen, wie das Buch Henoch um 160 v. Chr. entstanden sein soll, da es durch gewaltigen Zeitabstand vom Asatir getrennt sei (S. 109). Aber wie das nüchterne Targum Onkelos jünger ist als das palästinische Targum, braucht auch Asatir nicht wegen seiner Nüchternheit besonders alt zu sein. Es kann vielerlei nebeneinander bestehen. An die mändäischen Schriften erinnert die dreimalige Bezeichnung einer Gottesstimme mit Kol Chajjah (As. 10, 28. 51; 11, 17), die Wahrheit als erhofftes Ideal (11, 28); das kann auf älteste nordpalästinische Zusammenhänge hinweisen. Dagegen ist es ein verständliches, wenn auch immerhin merkwürdiges Zusammentreffen, wenn nach As. 10, 6 der böse Bileam neben dem Gott des Feuers, dem Gott des Himmelsgewölbes, dem Gott der Wasser und dem Gott der Himmelslichter auch einen El Hakadosch (heiligen Gott) anbetet und wenn bei den Mandäern der zweite der sieben dem jüdischen Messias dienenden Planeten Rucha d' Kudscha (heiliger Geist) heißt, der die Menschen zu allem Bösen verführt. Das ist für Samaritaner und Mandäer nichts anderes als eine Warnung vor den frommen Worten unheiliger Ketzer. Die Gemeinde soll wissen, was es um diesen „heiligen Gott" oder „heiligen Geist" ist, den die anderen Gemeinden verehren.

VII. In das mittelalterliche Judentum führen uns Dreyer, Epstein und Peter Brunner.

Es macht Freude, das seine klug begrenzte Aufgabe scharf erfassende und ausschöpfende Buch von **Karl Dreyer** anzuzeigen: Die religiöse Gedankenwelt des Salomo Ibn Gabirol. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des jüdischen Mittelalters. 8°. 158 S. Leipzig 1930, Eduard Pfeiffer. Der vielseitige Salomo ibn Gabirol, spanischer Jude aus Malaga, geb. 1021/2, erzogen in Saragossa, wirkend in Cordova, gest. in Valencia um 1069, dessen Identität mit dem für einen islamischen oder christlichen Philosophen gehaltenen Avicebron 1846 durch Sal. Munk nachgewiesen wurde, steht seitdem im Mittelpunkt regen wissenschaftlichen Interesses. Grundlegend für Dreyers Arbeit ist die dreibändige Ausgabe der Dichtungen Salomo ibn Gabirols von Bialik-Rabnitzki, Berlin—Tel-Abib 1924/27. Es ist auffallend, daß nicht nur der Philosoph, sondern auch der weltliche Dichter Gabirol durchaus andere Züge trägt, als sie uns in den für den Gottesdienst bestimmten religiösen Gedichten des Mannes sichtbar werden. Dreyer hat entschieden gut getan, zunächst nur die in sich geschlossene Gedankenwelt der religiösen Gedichte vorzuführen. Wie viel Kunsthandwerk bei dieser auf den Ton der Synagoge gestimmten Dichtung mitspielt, zeigt sich darin, daß nicht bloß immer wieder ganz bestimmte Bibelstellen in andeutender Weise angeführt, sondern auch in der hebräischen Sprache die zufälligen Hapaxlegomena des A. T., die also auch dem Hörer durchaus fremd klingen müssen, in auffälligster Weise bevorzugt werden. Auch darauf weist Dreyer, daß der in Klagen über das Elend des aus der Heimat in die Verbannung (Galuth) verstoßenen Volkes unerschöpfliche Gabirol der nächste Freund des unter dem ummajadischen Statthalter in Granada höchstgestellten, einflußreichen Juden R. Samuel Hanagid gewesen ist und sein Heimweh nie bis zu einer Reise nach Palästina gesteigert hat. Die Galuthstimmung beherrscht Gabirols religiöse Dichtung; es ist die weltschmerzliche Stimmung des gedrückten neben dem herrschenden Volk; man lebt in der Bibel, betet hebräisch und schreibt seine wissenschaftlichen Werke arabisch. Bei Gabirol ist nichts unerlebt. So sind manche seiner Bußgedichte noch heute in der Liturgie lebendig. Er betont den Zusammenhang von Galuth und Sünde; beide lasten auf dem Menschen; durch die Galuth büßt Israel. Der Tod ist einmal Erlösung aus den Wirren des Lebens, aber er ist auch furchtbar wegen des nachfolgenden Gerichts. In der Lebensführung wirkt sich die Buße aus als Abkehr von der Welt, religiöse Regsamkeit und sittlicher Ernst. Kurz handelt Dreyer noch von Gabirols Gottesbild, das sich nicht aus den überzahlreichen Gottesbezeichnungen gewinnen läßt. Der eine Gott erscheint vor allem als der Unendliche und Unerforschliche, zu dem der arme sündige Mensch

demütig beten und dessen Erhörung er erhoffen darf: eine Pflicht Gottes gegenüber dem Menschen ist dem Dichter nicht fremd. Namentlich erinnert er an Gottes frühere Gnadenerweise und an das Verdienst der Frommen der Vorzeit. Da alle Umkehr des Menschen nicht zum Ziele führt, kehrt Gott selbst um, erbarmt sich und vergibt. So ist das Verhältnis von Gott und Mensch viel wichtiger, als die Erforschung des Wesens Gottes.

Epstein, Isidore, D. Litt., The responsa of Rabbi Simon B Zemach Duran as a source of the history of the Jews in North Africa. 8⁰. X u. 108 S. Oxford, University Press; London 1930, Humphrey Milford. Als Nr. 18 der Jews' College Publications wohl ausgestattet, bietet diese Doktordissertation ein fein ausgeführtes Bild der großen Wirkungen, welche die Übersiedlung eines großen Teils der in Spanien und auch auf Majorka ihres Glaubens halber schwer bedrängten Juden nach Nordafrika zur Folge hatte. Nebenbei bemerkt: daß auch die Leviratsehe in Nordafrika häufig war (S. 89), notiere ich zu Rengstorfs Jebamot S. 40*, 41*.

Da eine Besprechung von **Peter Brunner,** Probleme der Teleologie bei Maimonides, Thomas von Aquino und Spinoza (Beiträge zur Philosophie 13, 8⁰, S. XII, 139. Heidelberg 1928, Carl Winter) über den Rahmen dieses Berichtes hinausgreift, sei nur gesagt, daß diese Arbeit nicht nur für jeden dieser drei Denker beachtenswerte Beiträge liefert, sondern auch die Tradition von aristotelischem und philonischem Geistesgut betrifft sowie Ausgleichsversuche zwischen christlichen und jüdischen Elementen auf der Ebene des teleologischen Denkens. Der Hauptteil von Brunners Arbeit gilt Spinoza.

VIII. Zur chassidischen Bewegung besprechen wir Buber und Aeschkoly-Weintraub.

Martin Buber hat seine seit 1906—1924 erschienenen „chassidischen Bücher" in einer einbändigen Gesamtausgabe bei Jakob Hegner in Hellerau 1928 zusammengefaßt. Es sind bildnerische Eindeutschungen im Unterschied von der wörtlichen Übersetzung lehrender Texte, die, 1927 begonnen, mit der von Buber und S. J. Agnon geplanten Ausgabe eines Corpus Hassidicum im Zusammenhang steht. Nach dem vorausgestellten Geleitwort war es Israels große Tat, daß es Gott, Mensch und Welt in ganz eigenartigen Zusammenhang brachte. Gott redet zum Menschen nur in den Dingen der Welt, und nur durch richtiges Handeln an der Welt kommt der Mensch zu Gott. Falsch ist jede weltabgekehrte Mystik und jeder Pantheismus, der von dem die Welt durch seine Tat zu Gott hinführenden Menschen absieht. Die Welt wird dem Menschen zur Erlösung der göttlichen Funken von Gott dargereicht. Das zeigt der kabbalistische Sefirotbaum: die göttliche Gnade schüttet sich über die erstgeschaffenen Gefäße, daß sie zerbrechen und die Funken des Göttlichen

in die Unendlichkeit zersprühen, wo sie in Schalen sich einkapseln. Aber bei ihnen wohnt Gott im Exil und wartet der Erlösung. Daß das keine alttestamentlichen, sondern ursprünglich gnostische Gedanken in wertvoller besonderer Fassung sind, liegt auf der Hand; ihr Wert liegt in ihrer Beziehung zum handelnden Menschen. Erst in der heiligenden Arbeit des Menschen vollendet sich Gottes Welt und wird der Mensch heilig wie Gott; jedes rechte Tun ist Messiasarbeit. Aber darum darf sich niemand für den Messias erklären, das sei der Fehler Jesu wie der des schließlich zum Islam übergetretenen Sabbatai Zewi. Dagegen ist zu sagen: die Wurzeln des Messiasglaubens liegen bei Israel im Glauben, daß Gott sein Volk nicht verläßt, und im Mazdaismus im Glauben, daß Ahuramazda die bösen Mächte zuletzt besiegt: beide Gedanken hat der Prophet Jes. 45 in weltgeschichtlicher Weise verbunden, und Jesus hat bei Cäsarea Philippi diesen Glaubensgedanken seines Jüngers als den festen Grund (Kepha, Petrus Matth. 16, 18, vgl. 7, 24—27) bezeichnet, auf den er trotz seines Bruchs mit dem Gesetz (Mark. 7, 15) ein unerschütterliches Haus bauen könne (Mark. 12, 10). Ihm selbst war der Gedanke der Halt, mit dem er in den Tod ging (Mark. 14, 62). — Der Band selbst enthält nun „Die Geschichten des Rabbi Nachman“, „Die Legende des Baalschem“ mit „Nachträgen“, „Der große Maggid und seine Nachfolger“ (der große Maggid ist Rabbi Dov Bär von Meseritsch), „Das verborgene Licht“ (chassidische Anekdoten, Antwortsprüche, Lehrreden und Predigten), „Mein Weg zum Chassidismus“.

Ein Werk, dessen Rahmen vielleicht zu weit gespannt ist, legt Dr. **A. Z. Aeschkoly-Weintraub** vor: Introduction à l'étude des hérésies réligieuses parmi les Juifs. La Kabbale — Le Hassidisme. Essai critique. 8⁰. LI, 205 S. Paris 1928, Librairie Orientaliste, Paul Geuthner. Kern und Ziel der Arbeit ist die Darstellung des Chassidismus, dessen Geschichte S. 23—188 füllt, und zwar so, daß ein erstes Kapitel von Israel Bascht handelt, drei weitere Blüte, Übergangszeit und Zerfall des Chassidismus schildern, worauf nach einem kurzen Abschluß fünf Beigaben die Terminologie des Chassidismus, eine Auswahl Gedanken von Führern des Chassidismus, eine nachträgliche Quellenkritik, äußere Beziehungen und eine Aufzählung der chassidistischen Hauptwerke bringen. Gerade bei der Einstellung des Verfassers, der nicht in der hervorragenden Persönlichkeit des Israel Bascht den entscheidenden Ausgangspunkt der chassidistischen Bewegung zu sehen vermag, ist es zu begreifen, daß er seiner Geschichte des Chassidismus auf den ersten 22 Seiten einen kurzen Abriß über die jüdische Kabbala vorausschickt. Leider genügte ihm aber auch das nicht, sondern er fügte — offenbar nachträglich, die Seiten sind mit römischen Ziffern gezählt — noch eine „Einführung zum Studium der

religiösen Häresien unter den Juden" als Einleitung hinzu, von der ich fürchte, daß sie dem Werke nicht zur Empfehlung gereicht. Man bekommt nicht den Mut vom Verfasser zu lernen, weil zu viel Anregung gegeben und zu wenig philologische Kleinarbeit geleistet wird. Das wird erst besser, wo mit dem Kapitel über Israel Bascht die Darstellung des Chassidismus beginnt. Es ist zweifellos ein Verdienst, daß hier klar und meist überzeugend die Unsicherheit aller Überlieferung über Herkunft und Wirksamkeit Israel Baschts aufgedeckt wird.

IX. Ein System des Judentums geben H. Cohen, Ignaz Ziegler, Bernfeld-Bamberger, auch Hans Cohn in seiner Darstellung M. Bubers. Das letzte Werk des Marburger Philosophen **Hermann Cohen**, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums liegt in 2. Aufl. vor, von Bruno Strauß durchgearbeitet (1929, mit Bild des Verfassers von M. Liebermann, Widmung, zwei Geleitworten der Witwe, 629 S., gr. 8⁰. Frankfurt a. M., J. Kauffmann). Cohen blieb als Neukantianer der Sohn seiner Väter, denen die Pflicht heilig war, ihre Söhne Thora zu lehren. Er weiht das Buch dem Vater, der während Cohens Gymnasialzeit allsonntäglich zu dem Sohne reiste, um mit ihm den ganzen freien Tag hebräische Studien zu treiben. Aus solch lebendiger Erfahrung heraus schreibt Cohen S. 368: „Das Individuum hat überhaupt kein Verdienst, sondern der Schein seines Verdienstes wird zureichend erklärt durch das in der Geschichte fortwirkende Verdienst der Väter." Cohen folgt sichtlich den mittelalterlich-jüdischen Philosophen, die wie die arabisch-islamischen Monotheismus und die Lehre von Gottes Eigenschaften auf Grund griechischer Philosopheme und in Auseinandersetzung mit ihnen darstellen (vgl. z. B. S. 366). Aber er kennt die ganze rabbinische Literatur in Midrasch, Mischna und Talmud und die mittelalterlichen Bibelerklärer und Talmudisten, vor allem Raschi und Maimonides. Hauptquelle ist ihm aber doch die Bibel, die er nach klaren Grundsätzen benutzt. Das Deuteronomium übt nach ihm (S. 95) Kritik an dem Mythus der Gesetzgebung. Die Opfergesetzgebung, Jer. 7, 22 als unecht bekämpft, ist ihm wie schon dem Maimonides Anpassung an die primitiven Ansichten der Zeitgenossen (S. 413); daß man den Edomiter als einen wenn auch götzendienerischen Bruder nicht verabscheuen darf, ist ein goldenes Wort (S. 439); aber daß Gott Edom haßt, verschweigt S. 522, wonach aller Haß umsonst ist. Besonders maßgebend sind für Cohen das Deuteronomium, Jecheskel, Deuterojesaja und die Psalmen; an diesen Schriften werden die andern Bücher der Bibel bemessen. — Cohens „Religion der Vernunft" gehört für ihn in eine Reihe mit seiner „Ethik des reinen Willens" und der „Ästhetik des reinen Gefühls". Schon die Titel weisen zurück auf das Vorbild

Kants; die „Religion der Vernunft“ erinnert an Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“. Cohen stellt sich auch eine ähnliche Aufgabe wie Kant; er glaubt, daß die der Vernunft entsprechende Religion in den Quellen des Judentums niedergelegt sei und aus ihnen dargestellt werden könne. Wie er das meint, erhellt z. B. aus dem Satz S. 295: „Der Monotheismus — ist keineswegs in der Bibel zu einem fertigen Abschluß gekommen —. Er bedurfte über die Bibel hinaus einer kontinuierlichen Forterzeugung, die denjenigen Völkern nicht überantwortet werden konnte, welche nicht auch die Bibel erzeugt hatten.“ So erscheint also die „Religion der Vernunft“ als Ertrag einer langen geschichtlichen Entwicklung. Es interessiert aufs höchste, diese Geschichte in ihrem Verlauf zu verfolgen. Cohen liefert dazu auch reiches, wertvolles Material. Leider ist aber diese Darstellungsweise immer nur in einzelnen Bruchstücken in eine systematische Darstellung der Religion eingefügt, die zugleich auch noch diese Kette philosophischen Denkens mit den andern Gliedern des philosophischen Systems und der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie verbinden möchte, und leider ist auch die sprachliche Form keineswegs überall klar. Von einer Übersicht über das Ganze muß abgesehen werden. Aber erinnert sei an das Wort eines bedeutenden Theologen vor einer großen Versammlung, das im zweiten Geleitwort angeführt ist, ein jeder Theologe sollte dies Buch lesen.

Dr. **Ignaz Ziegler**, Die sittliche Welt des Judentums, bietet ein eigenes System jüdischen Glaubens dar in seinem zweiten Teil: Vom Abschluß des Kanons bis Saadja (399 S., 8⁰, Leipzig 1928, M. W. Kaufmann). Teil I, „Die sittliche Welt der heiligen Schriften“, ist ein geordnetes biblisches Spruchbuch für die Laien; auch hier bilden die Sprüche der Weisen in Midrasch, Mischna und Targum den tragenden Grund für jedes Kapitel der eigenartigen systematischen Darlegung: die Gottesidee, der Mensch und sein Gott, die Sendung Israels, der Weg Israels zu Gott, von Mensch zu Mensch, der Lohn der Frömmigkeit und die Strafe der Sünde. Entsprechend dem Titel des Ganzen bilden die drei ersten Kapitel die Einleitung, das letzte den Ausklang des Werkes, während die Kapitel: Der Weg Israels zu Gott und Von Mensch zu Mensch den eigentlichen Körper ausmachen. Wir sehen von manchen sachlich und sprachlich befremdenden Einzelheiten ab, um einen Blick zu werfen auf die Gesamtauffassung. Gott ist für Ziegler die ursprünglich außer dem Chaos stehende absolute Harmonie, die in unendlichem Kampfe das Chaos allmählich überwindet und auch den Menschen durch die Gnade zur Überwindung des Chaotischen in ihm befähigt. Dabei kommt die geschichtliche Stellung Israels als des auserwählten Volkes, das Verdienst der Väter, die Leistung seiner Propheten zu ihrem geschichtlichen Recht. Aber die Ablehnung der

Herleitung des Chaos von dem Schöpfergott wird bei dem Widerstand, den es seit der Urzeit in unendlicher Dauer dem Eindringen der göttlichen Harmonie entgegensetzt, und bei dem leidensvollen Kampf, den der Mensch dagegen zu führen hat, als unzulässige Einschränkung des Glaubens an Gottes Einheit beurteilt werden müssen; auch die schroffe Zurückweisung alles materiellen Segens durch Gott (S. 353) vergißt, daß wir Menschen auf Gottes Erde keine übersinnlichen Wesen sind.

Von dem schon ARW. XXVI, 123f. besprochenen Sammelwerk: Die Lehre des Judentums nach den Quellen, herausgegeben durch Dr. **S. Bernfeld** und Dr. **F. Bamberger** mit vielen Mitarbeitern, liegt seit 1929 mit dem fünften, von Bamberger besorgten Teil der letzte Band vor (8°, 503 S., Leipzig, Gustav Engel). Er enthält vier Abschnitte: I. Abwehr fremder Anschauungen, II. Abweichungen der christlichen Religionen vom Judentum in den Grundgedanken, III. Abweichungen der christlichen Religionen vom Judentum in den Erscheinungsformen, IV. Einfluß des Judentums auf die Weltkultur. Dazu zwei Register. Kurz, aber recht gut handelt M. Wiener über Abwehr heidnischer Vorstellungen in Altisrael. Die Analogie zwischen Israel-Jehova, Moab-Kemosch, Ammon-Milkom usw. tritt nicht hervor; daß Hammurabi sein Gesetz ausdrücklich zum Schutz der Schwachen aufstellt, müßte betont sein. E. Gärtner handelt über „Abwehr griechischen Einflusses“, in Text und Quellenmitteilung zu kurz, um fruchtbar zu sein. Das griechische Lebensziel war nicht bloß Freude, auch Sokrates und die Antigone des Sophokles leben in Verantwortlichkeit gegen Gott. Sir. 24, 23 stammt nicht aus nachmakkabäischer Zeit. Glänzend wie immer ist Leo Bäck: „Die Auseinandersetzung mit dem entstehenden Christentum.“ Daß er die Dinge nicht richtig sieht, kann man dem außer der Kirche stehenden Mann bei der vielen Unklarheit innerhalb der Kirche nicht verübeln. Aber schon als Jude hat Paulus im Kampf für die väterlichen Satzungen die Christen verfolgt (Gal. 1, 13. 14); also nicht er hat den Kampf mit dem Gesetz aufgenommen. Das ist keineswegs erst das spätere von der rückschauenden Gemeinde entworfene Geschichtsbild; gerade die späteren Evangelien (Matthäus, Lukas, Johannes) haben den Kampf Jesu gegen das Gesetz verwischt, weil ihnen — auch mit Paulus' Hilfe — das Alte Testament heilige Schrift geworden war. Das muß hier genug sein. — „Die Pharisäer“ verteidigt E. Günther mit Recht gegen die Mt. 23 überlieferte Rede Jesu, die mit ihren Weherufen sicher nicht nachpaulinisch oder altkirchlich ist; altkirchlich ist nur die Forderung Mt. 23, 3, die Vorschriften der Pharisäer zu halten (vgl. L. Bäck, S. 59); am schärfsten ist Jesus gegen die Frömmigkeit, die rings um ihn gilt und von der er sich abkehrt. Nun folgt die Besprechung der „Abweichungen der christlichen

Religionen vom Judentum in den Grundgedanken"; Leo Bäck gibt die „Einleitung." Im Judentum ist der nach Gottes Bild geschaffene Mensch schöpferisch frei zur Entscheidung für Gutes und Böses und zur Umkehr; aber der Mensch nach christlicher Auffassung ist schlechthin abhängig, zum Guten unfähig, wenn nicht Gottes Gnade ihn erlöst, die Jesus Christus gesandt hat, die in Taufe und Abendmahl sich dem Einzelnen mitteilt und im Glauben Christus ergreift. Dabei ist die Bedeutung der Bergpredigt, der Gleichnisse von Lazarus, vom Samariter, vom anvertrauten Gut und der Gerichtsschilderung Jesu (Luk. 6, 21—49, 10, 20—27, 16, 19—31, Matth. 25, 14—46) vergessen und ebenso des Paulus Jagen nach dem Ziel und die harte Selbstbezwingung, die er übt und von den Seinigen fordert (1. Kor. 9, 24—27; Philp. 3, 14. 15). Das hat die Christenheit nie vergessen. — Seligmann Pick stellt in recht gewandter, verhältnismäßig objektiver Weise „Die einzelnen Punkte der christlichen Glaubenslehre" dar nach Quellen der verschiedenen Zeiten und Konfessionen. So wird der „Dreieinigkeitsglaube" (Gottessohn, Heiliger Geist, Dreieinigkeit), dann „Die Menschwerdung", „Die Erbsünde", „Erlösung" und „Gnade" besprochen. Aber die Methode ist verkehrt. Nicht nur ist die weitverzweigte evangelische Konfession an eine solche Dogmatik trotz der angeführten Konsistorialerlasse nirgends gebunden; es ist bedeutsam, daß eine Gestalt wie Schleiermacher bei Pick nie zum Worte kommt. — Den Inhalt christlicher Sittlichkeitslehre behandeln Michael Holzman und Julius Lewkowitz. Holzman betont, daß im Christentum mehr das Glauben als das Tun betont werde. Da behandelt er die neutestamentliche Rechtfertigungslehre, die ja von den Reformatoren richtiger als von der alten Kirche, aber nirgends in ihrer Schlichtheit und zwingenden Kraft aufgefaßt wurde: Gehört einer durch den Glauben zum Messias, so gehört er in die Welt der Verklärten und wird ihr durch Gott zugeführt, und zwar in der Weise, daß er selbst sich von Tag zu Tag erneuert. Es ist also genau dasselbe, wie der Israelit sich als Glied seines Volkes zur Auferstehung für das Messiasreich bestimmt weiß; Messianologie und Eschatologie fließen im Volksglauben notwendig ineinander über. — Nach Lewkowitz betont das Christentum mehr die Tugenden des Duldens als des Handelns. Das trifft für die maßgebende Predigt Jesu nicht zu (Samaritergleichnis, Gleichnis vom anvertrauten Gott, Gerichtsschilderung, gilt auch nicht von der Grundlage der Bergpredigt: leistet dem andern, was sie euch leisten sollten!). Das Gebot der Gottesliebe (Dtn. 6, 5) ist Jesus das höchste Gebot; die Forderung der Heiligkeit nach Gottes Vorbild wird bei Lukas als Forderung gottgleicher Barmherzigkeit (bei Mat. wohl unrichtig: Vollkommenheit) festgehalten. Die Betonung der

Tat ist im Christentum so heimisch wie im Judentum. Von einzelnen Gebieten sittlichen Handelns bespricht Lewkowitz noch „Arbeit“ und „Hinnehmen von Unrecht“. Danach kennt das Evangelium nicht die Bedeutung beruflicher Tätigkeit. Dem widerspricht das Gleichnis vom anvertrauten Gut, das Wort von der Treue im Kleinen, die sichtliche Aufmerksamkeit, die Jesus der Arbeit der einzelnen Stände in seinen Gleichnissen widmet. Luther habe nun zwar die Pflicht zur Arbeit gelehrt, aber nicht aus Weltfreudigkeit. Nun ist nach Luther ein Christenmensch ein dienstbarer Knecht aller und jedermann untertan in freudigem Dank für die von Gott empfangene Liebe. Er ist also gerne bereit zu jeder gemeinnützigen Arbeit. Das „Hinnehmen von Unrecht“ mißfällt Lewkowitz im Alten und Neuen Testament (Jes. 50,6; 53,7; Matth. 5,38—41). Die von ihm gegebene Erklärung des Wortes Jesu mit Hinweis auf die Erwartung des Messiasgerichtes ist gut, aber nicht das Ganze. Die Worte sind ein Programm, das für alle Zeiten maßgebend bleibt. Behauptung des Rechts führt zu Gleichgültigkeit und Feindschaft, Helfen und Fördern — auch dem Feind gegenüber — verbindet die Menschen. Also: leiste dem andern, was er deinem Wunsch nach dir leisten sollte (Matth. 7,12; Luk. 6,24—31). M. Holzman spricht über die Ehe, deren Ideal er 1. Mos. 2,18—24 vorgezeichnet sieht, während er die christliche Auffassung (Mönchtum, Zölibat) durch Matth. 19,10 und 1. Kor. 7,32 f. als auf Abwege gebracht beurteilt; erst Luther scheint ihm auf dem rechten Wege zu sein. Aber was wir ganz sicher von Jesus wissen, ist sein Widerspruch gegen jede Erlaubnis der Ehescheidung auf Grund von 1. Mos. 2,24 (Mk. 10,6—9; 1. Kor. 7,10.11): Damit ist die Ehe, und zwar als Einehe, in ihrem lebenslänglichen Bestand geheiligt; Jesus betont noch besonders stark, daß die Gatten zusammen eine nach Gottes Willen unspaltbare Person bilden. Höher kann die Ehe nicht geschätzt werden. Daß das Ideal nicht einfach als Staatsgesetz befohlen werden kann, teilt dieses mit allen anderen Idealen. Wir müssen von kritischem Eingehen auf weitere Abschnitte absehen und weisen nur noch auf die historisch bedeutsamen z. T. glänzenden Schlußkapitel über den Einfluß des Judentums auf die Weltkultur hin, die von Elbogen (Allgemeines), Speyer (Islam), Guttmann (Philosophie) verfaßt sind. — Als Entlehnungen der christlichen Religionen vom Judentum bezeichnet Max Dienemann in ausführlichen Arbeiten: 1. die Gottesvorstellung, wenn auch getrübt, 2. die Bibel (das A. T.), 3. den wöchentlichen Ruhetag und die Feste (Passa, Pfingsten; Chanuka und Weihnachten?), 4. Gottesdiensteinteilung, Gebete und Predigt. Vieles Bedeutsame ist hier zusammengestellt. Endlich bespricht Max Wiener den Einfluß des Judentums auf grundlegende Anschauungen der Umwelt in Religion und Kultur.

X. Eine Anzahl von Arbeiten mannigfachen Inhalts, z. T. den Aufgaben der Neuzeit dienend, sei eröffnet mit einer Schrift über Bubers eindrucksvolle und bedeutende Persönlichkeit.

Liebevollen Fleiß und treue Nachfolge zeigt **Hans Kohn's** „Versuch über Religion und Politik": Martin Buber, Sein Werk und seine Zeit. 8°. 411 S. Hellerau 1930, Jakob Hegner: Vorwort, vier Kapitel, reiche Anmerkungen, drei Bibliographien, Personenregister. Schade, daß gerade bei ausgedehnten, schwierigen Darlegungen die Quellen in Bubers Schriften oft nicht genannt sind; manchmal bleibt zweifelhaft, ob Hans Kohn oder Martin Buber redet. Das Vorwort betont die harte Zucht, durch die ein frühreifer ästhetischer Literat zur gesammelten Reife sich durchringt und mit neuem Verständnis seines Judentums eine neue Auffassung der menschlichen Aufgabe lehrt und lebt. Das Buch ist auch für den, der mit Bubers Ideen nicht übereinstimmt, lehrreich und anregend, da es ihn nicht isoliert, sondern immer in seiner Beziehung zu den vielfachen geistesgeschichtlichen Strömungen darstellt, in denen Buber, beeinflußt oder führend, stand.

Ein schönes Büchlein sind **Lina Wagner-Truber's** Jüdische Märchen und Sagen dem Midrasch nacherzählt. 8°. 94 S. Leipzig 1930, W. Kaufmann, elf Erzählungen, die eine Mutter ihren zwei Söhnen widmet. Abgesehen von dem ersten jüdischen Lied, dem Mirjamlied, dessen Entstehung in volkstümlicher Verkürzung und Ausschmückung doch wesentlich der Bibel nacherzählt ist, sind es Dichtungen der Volksphantasie, die älteste vielleicht die schon Mischna und Tosefta bekannte vom Kupferschmied Nikanor; die tiefste wohl die von der Erschaffung des ersten Menschen, freilich mit allegorischen Gestalten wohl gelehrten Ursprungs.

Dr. **Paul Fiebig**, Der Talmud, seine Entstehung, sein Wesen, sein Inhalt unter bes. Berücksichtigung seiner Bedeutung für die neutest. Wissenschaft dargestellt. VI, 140 S. gr. 8°. Leipzig 1929, E. Pfeiffer. Der Verfasser, der fast bei jedem Abschnitt auf ein anderes Buch seiner Feder verweist, legt möglichst einfach in den zwei ersten kurzen Teilen Entstehung und Wesen des Talmud dar. Die Voranstellung von Berakhot hängt aber nicht an seinen „sehr engen Beziehungen" zum Seder Seraim, sondern an der Herrschaft des Gebets über das ganze Leben des Juden (S. 2); die Paragraphen der Traktate nennt man mindestens auch Mischnajoth (S. 3); S. 7 wird der halachische Charakter von Mekhilta, Siphra und Siphre neben dem Haggadischen des großen Midrasch nicht bezeichnet und Hebräisch als Sprache von Mischna, Tosephta und Barajtot nicht von dem Aramäisch der Gemaren klar getrennt. Ganz äußerlich ist, was über die großen Tannaiten S. 8—11 gesagt ist. Der dritte Teil, 116 Seiten gegenüber den vierzehn und acht der beiden ersten Teile, schildert den Inhalt des Talmud, wobei auf den 46 letzten Seiten die von Fiebig mit andern herausgegebenen Mischnatrakte besonders behandelt werden; nur flüchtig gestreift wird die zum „Talmud" ja auch nicht gehörige Kabbala. Dann folgen die unvermeidlichen Abschnitte über Blutaberglaube und Ritualmord, Schächten, Aussagen des Talmud über Jesus und ein nicht sehr packender Hinweis auf die Bedeutung des Talmud für Theologen, Historiker, Juristen, Mediziner. Zwei astrologische Talmudstellen werden abgedruckt ohne einen Versuch tiefergehender Erklärung.

Else **Schubert-Christaller**, Der Gottesdienst der Synagoge. Sein Aufbau und sein Sinn. Mit ausgewählten Gebeten. (Aus der Welt der Religion, Forschungen und Berichte, unter Mitwirkung von Rud. Otto und Friedr. Niebergall, hrsg. von Gust. Mensching. Prakt.-theol. Reihe Heft 7.) 8°. IV u. 84 S. Gießen 1927,

Töpelmann. Wir haben hier eine kurze, für nichtjüdische Laien ausreichende Einführung in das jüdische Gebetbuch mit deutscher Übersetzung der Hauptstücke. An warmer innerer Einfühlung fehlt es der Verfasserin nicht. Die Sprache ist edel und sucht dem Rhythmus der Originale zu entsprechen. Manches ist zweifellos sehr schön gelungen. Ich hebe das Lied beim Umzug in der Synagoge zu Simchat Thora und die Neïla vom Jom Kippur nur als Stichproben heraus.

Dr. **Erich Bischoff** wendet sich in seiner Schrift: Das Blut in jüdischem Schrifttum und Brauch. Nebst ausführlichen Anmerkungen. Leipzig 1929, L. Beust (8°. 133 S.) in erster Linie gegen die bekannte Darstellung von Hermann L. Strack in „Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit, 5.—7. Aufl. München 1900", der das ihm seinerzeit von Bischoff gelieferte Material talmudisch-rabbinischer Stellen nur teilweise und nicht immer nach Bischoffs Auffassung richtig verwendet habe. Bischoff beschönigt nichts in seiner stoffreichen, gelehrten Arbeit. Aber er wird bei all seiner subjektiven Wahrhaftigkeit und bei aller objektiven Richtigkeit seiner Angaben dennoch ungerecht, weil er den Begriff der Geschichte nicht erfaßt hat. Geschichte ist langsames Überwinden und langsames Hinauswachsen über anfängliche Roheit. So führt doch das A. T. hinüber zum N. T., und die Religion der Traditionsjuden bietet bei allem Beharren und Fehlgehen immer noch die Keime des Christentums. Wie Amos, Micha, Jesaja, so sind Jesus und Paulus, der Baal Schem, Horodezky und Martin Buber dem Judentum entsprossen. Ohne Schlacke stellt sich auf Erden das wertvolle Metall nicht dar.

Rud. Kaulla, Der Liberalismus und die deutschen Juden. Das Judentum als konservatives Element (8°. VII u. 100 S., München/Leipzig 1928, Duncker & Humblot) ist eine durch die Umwälzung überholte Schrift. Sie hat heute (1933) nur noch historisches Interesse.

KLEINE ANZEIGEN ZUR VOLKSKUNDE[1]

VON *OTTO WEINREICH* IN TÜBINGEN

Die bedeutsamste zusammenfassende Erscheinung auf dem Gebiete der Volkskunde stellen wir an die Spitze: das vom Reichsleiter der Abteilung Volkskunde in der Reichsgemeinschaft der deutschen Volksforschung herausgegebene Sammelwerk Adolf Spamers:

Die Deutsche Volkskunde, hrsg. von Prof. Dr. A. Spamer. Bd. I Textband, VIII, 632 S. Bd. II Bilderatlas der deutschen Volkskunde, mit einem Personen- und Sachverzeichnis und einem Schrifttumsverzeichnis, VIII, 507 u. II, 85 S. Leipzig, Bibliographisches Institut; Berlin, Stubenrauch 1934/35.

Wenn auch noch nicht in allen Beiträgen des Sammelwerkes voll verwirklicht sein mag, was dem Leiter des Ganzen als Ziel vorschwebte, so ist die Aufgabe einer neuen volkskundlichen Betrachtungsweise von Spamer selbst doch so eindrucksvoll in den Leitsätzen des Vorworts umrissen, daß wir sie, weil überhaupt für die nunmehr im Neuen Reiche mächtig vordringende Wissenschaft der Volkskunde gültig, hierher setzen möchten: „Unsere Deutsche Volkskunde erscheint in einer Zeitwende geistesgeschichtlicher Betrachtungsweise. Das Denken der volkhaften Gemeinschaften kreist um den Gemeinschaftsbegriff des Volkes als einer Schicksalsverbundenheit aus Ahnenerbe und Gestaltungswille unserer Tage, aus natürlichen Gegebenheiten und dem Wachstum alter, wechselreicher Kulturen. Die Volkskunde, lange verkannt und mißverstanden als Sammeltrieb seltsamer oder reizvoller Resterscheinungen aus vergangenen Zeiten wie geistig überwundener Entwicklungszustände, tritt in den Mittelpunkt geisteswissenschaftlichen Forschungsstrebens. Mit dem Abstreifen ihrer literarisch-philologischen Bindungen, der Lösung aus stofflichen Fesseln, der entschlossenen Hinwendung zur Erscheinungsfülle des gegenwärtigen Lebens, der Ausweitung ihres Blickes auf das Volksganze wird sie zur allumfassenden Volkspsychologie. In solcher zielsicheren Erkenntnis ruht ebenso die Stärke ihrer wissenschaftlichen Methode wie

[1] Um zu einer rascheren Besprechung der eingegangenen Arbeiten zu kommen, wird der bisher befolgte, doch nur bei reicherem Stoff lohnende Versuch einer systematischen Anordnung, wie er für 1925—31 zuletzt oben Bd. 21, 244 ff. befolgt war, zugunsten der zwangloseren alphabetischen Reihe diesmal aufgegeben.

der überwissenschaftlichen Auswertungsmöglichkeiten für ihren Untersuchungsstoff, das Volk selbst." Im 1. Aufsatz zeigt Spamer selbst dann *Wesen und Aufgabe der Volkskunde* auf, vgl. dazu auch die unten S. 358 angezeigte kleine Schrift Spamers. Wir heben — in Ergänzung jener Anzeige — ein paar Gedanken noch heraus. Wichtig ist vor allem das Abrücken von dem „Primitiven" als zeitweiligem Modegegenstand der Forschung und das Einbeziehen der schöpferischen Leistungen der Genien und ihrer Gefolgschaft aus der volkhaften Oberschicht. Vielleicht geht Spamer hier noch nicht weit genug, wie soeben Panzer (Oberdeutsche Zeitschr. f. Volksk. 8, 103 ff.) am Beispiel Walthers von der Vogelweide schön gezeigt hat. Das Bestreben, Naumanns bekannten Dualismus zwischen primitivem Gemeinschaftsgut und gesunkenem Kulturgut zu überwinden bzw. auf seinen unbestreitbaren Kern zurückzuführen und schiefen Wertungen zu begegnen, zieht sich übrigens mehr oder minder temperamentvoll durch nahezu alle Abhandlungen des Werkes. Wir können sie unmöglich alle auch nur nennen, greifen von den insgesamt 32 Beiträgen nur die für die Sachgebiete unserer Zeitschrift wesentlichen heraus. Haberland behandelt das Verhältnis der Volkskunde zur *Völkerkunde,* Schuchhardt ihre *vorgeschichtlichen Wurzeln.* Ein eigener Beitrag über Volkskunde und Rassenkunde fehlt; bei der ungemeinen Schwierigkeit dieser Frage, die von Spieß in dem unten S. 359 zu nennenden Buche noch wenig befriedigend angefaßt wurde, wäre es dankenswert, wenn in der bald zu erwartenden 2. Auflage dieses wichtige Problem umrissen werden könnte; ob es heute schon lösbar ist, stehe dahin. Daß auf dem weiten Felde des *Volksglaubens* die Durchdringung mit altweltlichem, aber auch sonstigem Kulturerbgut außerordentlich weit geht, zeigt Pfisters Beitrag, ebenso der *volksmedizinische* von Marzell. Im umfangreichsten Aufsatz von allen (60 S.) bespricht Mackensen *Sitte und Brauch,* mehr das Vorhandene darstellend und gruppierend als nach Ursprüngen fragend (doch s. S. 162). Hervorzuheben ist die Zurückhaltung gegenüber dem Streben, möglichst viel vom deutschen Brauchtum mit altem germanischem Mythus und Kult ursächlich zu verbinden. Aufschlußreich, gerade auch wegen der Berücksichtigung von Primitivsprachen, ist Maurers *Volkssprache.* — *Volkssage* und *Volksmärchen* haben bewährte Kenner dieser Gebiete übernommen: v. d. Leyen und Ranke, der Sydows bekannte These von der indogermanischen Urheimat aller „echten" Märchen im 3. Jahrtausend v. Chr. mit beachtenswerten Gründen ablehnt. Mit Recht weist Panzer die Ableitung des *Rätsels* aus dem Mythischen zurück; daß im deutschen Rätselgut auch viel antikes Erbe steckt, wird nicht eigens betont. Die Formen des *volkstümlichen Erzählguts* stellt Wesselski dar, vielfach im Anschluß an sein oben Bd. 29, 275 erwähntes Buch: Petschs aufschlußreiches Werk

„Wesen und Formen der Erzählkunst" (1934) konnte er natürlich noch nicht heranziehen. *Volkslied* und *Volksmusik* wird von Hansen, Koepp und Gniza, *Tanz* und *Volksschauspiel* von Hansen und Moser besprochen. Das sonst wenig beachtete Gebiet des *Volkslesestoffs* stellt Görner dar. Grundzüge der deutschen *Volkskunst* zeichnet Hahm, ihre Materialien werden jeweils von Spezialforschern behandelt. Diese Teile, sowie die umfangreiche, treffliche eigene und vielerlei fremde Forschung klar zusammenfassende Abhandlung von Schier über den deutschen *Hausbau* und Gerambs *Volkstrachten* erhalten im 2. Bd. ihre Weiterführung. Wir können nur noch Weniges berühren: Künßberg als zuständigster Fachmann spricht über *Volkskunde und Recht,* Koch über *Volk und Religion.* So viel Gutes und Zutreffendes Koch hier sagt, so scheint mir seine Betrachtung doch im ganzen zu sehr auf die Hochreligion eingestellt und ist in ihrer stark gedanklichen Haltung nicht durchaus geeignet, ein Bild der heutigen Volksreligiosität zu geben. Vielleicht könnte für die Neuauflage Rumpf gewonnen werden für einen ergänzenden Beitrag, er ist durch sein unten S. 355 f. zu besprechendes großes Werk ja dazu wie berufen! Aus Fehrles vorletztem Beitrag *Ziele der deutschen Volkskunde* (vgl. auch Fehrles Einleitung zu Bd. 7 der Oberd. Zeitschr. f. Volksk.) hebe ich zwei Sätze heraus: „Hier wie auf andern Gebieten des Volksglaubens wird es keine leichte Aufgabe sein, die verschiedenen Überschichtungen germanischer, keltischer, griechisch-römischer und christlicher Gedanken zu scheiden. Aber die Scheidung muß versucht werden. Erst sie bringt uns die geschichtlichen Voraussetzungen des Werdens unseres Volkstums" (S. 625). Und S. 626: „Die Volkskunde im Reiche Adolf Hitlers, das auf dem Volkstum aufgebaut ist ..., ist berufen zum Kampfe um die Gesundung und Erhaltung des deutschen Volkstums. In diesem Kampf muß die Volkskunde in vorderster Reihe stehen." Die Doppelaufgabe, die Fehrle hier ausspricht, war dem deutschen Volke schon einmal gestellt: zur Zeit des ersten deutschen Humanismus. Auch dort fanden sich wissenschaftliches, sagen wir ruhig auch „philologisches" Interesse, humanistische Haltung und völkischer Kampfgeist zusammen. S. 560 schreibt Freudenberg (*Volkskunde und Volkserziehung*): „Die deutschen Humanisten wurden in dem Augenblick zu deutschen Volkskundlern, wo sie in der Abwehr ultramontaner Ansprüche die Germania des Tacitus neu entdecken und als Anwälte deutscher Daseinsbelange politisch verwerten und dabei über die deutschgermanische Volkskunde eines Landfremden der Vorzeit hinauswachsen zu eigenen zeitgenössischen Darstellungen ihres Volkstums, wenn auch in stammesmäßiger Bindung."[1] Es klingt

[1] Für die deutsche Volkskunde des 15./16. Jahrh. lehrreiche Auszüge aus Enea Silvio de' Piccolominis Germaniae descriptio, aus Konrad Celtis Norimberga und des Ulmer Ordensherrn Johannes Böhme *mores, leges et*

paradox, aber man kann doch wohl sagen: die älteste deutsche Volkskunde ist, geistesgeschichtlich betrachtet, eine Fortführung der antiken Ethnographie gewesen, die ihrerseits vielfach schon — man denke an Sallusts ethnographische Exkurse oder gerade an Tacitus' Germania — einen politisch-erzieherischen Zweck mit dem belehrenden verband. Es ist ja schließlich kein Zufall, daß gerade aus den Altertumswissenschaftlern der letzten Generationen so manche auch als Volkskundler führend mit gearbeitet haben und noch mitarbeiten: auch an diesem Sammelwerk! Und wenn die von Fehrle formulierten Zukunftsaufgaben der deutschen Volkskunde gültig sind, können sie ja ohne Mitwirkung der Altertumswissenschaft auch gar nicht gelöst werden. Doch dies nur nebenbei. Wir müssen noch einen Blick auf den 2. Bd. von Spamers Werk werfen. Er ist eine einzigartige Leistung von stark persönlichem Gepräge und womöglich noch willkommener als der Textband, weil man eine solche wohlgeordnete Fülle *volkskundlichen Bildmaterials* sonst noch nicht bekommen hat. Von vielen Helfern unterstützt, hat Spamer hier etwas Unentbehrliches zustandegebracht, und die Beschriftung der Textseite jeweils neben der Abbildungsseite gibt nicht nur Beschreibung, sondern oft systematische Weiterführung der entsprechenden Kapitel des 1. Bandes. Die Bilder bieten neben „Antiquarischem" gerade auch Veranschaulichung des heutigen Volksglaubens und -brauchs, bis herab zu Mickymaus-Mascotten, Berliner Straßenastrologen, bis zum Aufhängen des § im Referendarlager zu Jüterbog und zur Luftaufnahme eines Rummelplatzes, bis zur Todesanzeige und Beerdigung des Status quo im Saargebiet und zur Glückstüte des Berliner Schulmädels von 1934. Volkskunst, Hausbau und Volkstrachten (mit schönen Farbtafeln) erhalten volle Lebendigkeit. Endlich sei noch hingewiesen auf das 2416 Nummern umfassende Verzeichnis des *volkskundlichen Schrifttums* (von H. Bellmann), dessen systematische Durchgliederung einen Ersatz für das Fehlen der Anmerkungen im 1. Bd. bietet; beachtliche Nachträge verzeichnet Hepding, Hess. Bl. f. Volksk. 33 (1934) 128f. Eine Kleinigkeit noch: erfreulich, daß Spamer Grossers Deutung der Sator-Arepoformel billigt (S. 6), die zuerst in d. Archiv 24 (1926) 165ff. bekannt gemacht worden war.

P. Bäuerle, Die Volksballaden von Wassermanns Braut und von Wassermanns Frau. Diss. Tübingen 1934, Göbel. 102 S.

Untersuchung der zwar erst seit 1800 in Deutschland aufgezeichneten, aber sicher alten Volksballaden und ihrer außerdeutschen (skandinavischen, slawischen, französischen) Fassungen sowie der wendischen Kontamination beider

---

ritus omnium gentium — E. Fehrle nennt ihn den „Vater der Volkskunde" — gibt **F. Boehm** und **E. L. Schmidt**, Auswahl aus den Humanisten zur deutschen Volkskunde (Eclogae Graeco-latinae fasc. 15). Leipzig-Berlin 1930, Teubner. II, 31 S.

Typen. Am Schluß werden auch verwandte antike und orientalische Sagen berücksichtigt (Phrixos — Helle, aber auch der Mythenkreis um Ceres, Proserpina, Pluto). Verf. nimmt an, daß die antiken Überlieferungen vielleicht der mittelalterlichen Balladendichtung Anregungen gegeben haben (S. 95).

R. Beitl, Deutsche Volkskunde. Von Siedlung, Haus und Ackerflur, von Glaube und Volk (sic! soll wohl heißen Volksbrauch, vgl. das Inhaltsverzeichnis), von Sage, Wort und Lied des deutschen Volkes. Berlin 1933, Deutsche Buch-Gemeinschaft. 544 S.

Schilderung für weitere Kreise, kein wissenschaftliches Lehrbuch, aber kenntnisreich, wie bei dem durch manche Arbeiten schon gut eingeführten Verf. von vornherein anzunehmen. Der Untertitel bezeichnet die Hauptgruppen des Stoffes, den zahlreiche Beispiele von Rätseln, Liedern, Sagen usw., über 300 Abb. und Notenbeispiele verlebendigen. Auch Quellen werden öfters genannt. Vgl. Beitl selbst über die Absicht seines Buches in Zeitschr. f. Volksk. 5, 127 f. und Hepdings gerechtes Urteil, Hess. Bl. f. Volksk. 33 (1934) 129 f.

Th. Benfey, Die Reise der drei Söhne des Königs von Serendippo, aus dem Italienischen ins Deutsche übersetzt. Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von R. Fick und A. Hilka (FFCommunications no. 98, Helsinki 1932, Suomalainen Tiedeakatemia). 178 S.

Benfey gab zu Lebzeiten nur den Beginn seiner Übersetzung des 1557 erschienenen Peregrinaggio etc. heraus, aber die zum 50. Todestag vollzogene Nachlaßpublikation des ganzen Märchenromans — Reise als Rahmenerzählung, Novellen über Weiberlist, Untreue, Scharfsinnsproben u. a. persische, arabische, indische Motive — ist namentlich auch wegen der Beigaben des heutigen Göttinger Romanisten und Orientalisten wertvoll. Sie bringen die schon von Fischer und Bolte gegebenen märchenkundlichen Quellennachweise (im Neudruck von Wetzels 1583 erschienener Übersetzung des Peregrinaggio: „Die Reise der Söhne des Giafters“, Bibl. Stuttgarter Litt. Verein no. 208) auf den Stand der heutigen Forschung. Dankenswertes Motivregister S. 175 f. — Über Christoforo Armeno als fingierten Namen des italienischen Übersetzers vgl. E. Vordermann, Zeitschr. f. Volksk. 4 (1933) 262 f.

Boltebibliographie. Verzeichnis der von Johannes Bolte in den Jahren 1882—1933 veröffentlichten Schriften. Als Festgabe zum 75. Geburtstage (11. Februar 1933) dargebracht vom Verband deutscher Vereine für Volkskunde. Zusammengestellt von F. Boehm. Mit einem Bildnis Boltes (Zeitschr. f. Volksk. 4, H. 1). Berlin-Leipzig 1933, de Gruyter. 68 S.

Wer je von Bolte lernte — also jeder Volkskundler und Germanist, aber auch viele Altphilologen — oder von ihm gefördert zu werden das Glück hatte, freut sich dieser Gabe, die mit ihren 1298 Nummern eine unbegreiflich reiche Lebensarbeit erschließt (und dabei ist von Rezensionen nur eine Auswahl aufgenommen, vgl. S. 5) und freut sich vor allem, daß Altmeister Bolte noch Jahr für Jahr durch neue Leistungen ungeschwächter Arbeitskraft diese Bibliographie immer lückenhafter werden läßt!

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. unter bes. Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer u. Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von **H. Bächtold-Stäubli** (Handwörterbücher z. deutschen Volks-

kunde, Abt. I, Aberglaube), Bd. IV, V. Leipzig-Berlin 1931/32, 1932/33, de Gruyter. IV, 1584 Sp.; IV, 1872 Sp.

Den oben Bd. 29, 255 ff. angezeigten ersten Bänden folgten in raschem Fortgang zwei neue. IV beginnt mit *hiebfest*, V schließt mit *Matthias*, so daß das ganze Werk, ursprünglich auf 6 Bände berechnet, wohl auf die doppelte Zahl kommen wird. Aber es ist ein wahrer Thesaurus schon jetzt, den man nicht nur in Dingen des „Aberglaubens", sondern in vielen Fragen der Volkskunde, der Religionswissenschaft, der Kulturkunde, des Fortlebens der Antike auf deutschem Boden, der Konfessionskunde gern zn Rate zieht. Und selten im Stich gelassen wird. Gerade weil der weitblickende Herausgeber die Grenzen nicht ängstlich eingeengt und Mitarbeiter verschiedenster Disziplinen herangezogen hat, erlaubt das Werk den Tiefenblick in die Schichtung des deutschen Volksaberglaubens, in dem germanische Wurzelelemente, allgemein primitive Gegebenheiten, antikes Erbe, christliche Einflüsse sich mannigfach kreuzen. Gerade allgemeinere Artikel sind da aufschlußreich, z. B. *Kathartik* (Beth), *Kult* (Pfister), *Libation, Lustration* (Zepf), *Maske* (Meuli — ein ganz hervorragender Beitrag, durch Gedanken- und Stoffreichtum ausgezeichnet), *Jahr* und zugehörige Artikel (Jungbauer), *Kalender* und *März* mit den Kalendengebräuchen (Jungbauer), *Mai, Maibaum, Maitag* (Sartori). Für die starken antiken Einschläge zeugen vor allem die Mantikartikel F. Boehms (z. B. *Hydro-, Ichthyo-, Kapno-, Katoptro-, Kleido-, Koskino-, Kritho-, Lekano-, Libano-, Lychnomantie*; vgl. zu dieser Sippe Pfister, Oberdeutsche Zeitschr. f. Volksk. 7, 44 ff.), *Astrologie* und *Komet* (Stegemann, beides mit Abb.). Von allgemein religionsgeschichtlichem Wert sind z. B. *Kobold* (Weißer-Aall), *Korndämonen* (Beitl, mit lehrreichen Karten, als Vorarbeit für den Volkskundeatlas), *Matronen* (Sartori), *Lachen* (Karle), *Lärm, läuten* (Perkmann — dazu jetzt Sartoris Glockenbuch s. u. S. 357). Für Zauber und Magie auf internationaler Grundlage nenne ich *Incantatio* (Mengis), *Knoten* (Aly), *Kreis* (Straberger-Schusser), *Liebeszauber* (Kummer), *Los, Losbücher, Lostage* (Boehm), ja sogar *Hochschulen der Zauberei* und *Kabbala* (Jacoby, der auch die einzelnen Zauberworte bucht; ich möchte anregen, unter dem Stichwort „Zauberworte" die Lemmata zusammenzustellen, denn wer hat sie alle im Kopf?). Die großen Themen *Himmel* und *Hölle* sind von Winkler (der aber gar zu lange Exzerpte aus Caesar. Heisterb. gibt und J. Krolls große Arbeiten über „Gott und Hölle" und „Spiel von der Höllenfahrt Christi" noch nicht benutzen konnte), *Jenseits* von Beth, *Jüngster Tag, Jüngstes Gericht* von Peuckert, *Himmelsbrief* von Stübe behandelt. Vom Brauchtum sei herausgegriffen *Hochzeit* (Kummer), die Artikelreihe *Leiche* bis *Leichenzug* (Geiger), *Johannisfeuer* (Sartori, vgl. jetzt König, s. u. S. 353), auch *Kehren, Kehricht* (Karle) sowie die gelehrten Beiträge Ecksteins über *Honig, Käse, Kuchen*. Für Soziologisches

sorgen *Hirte* (Jungbauer), *Jagd, Jäger* (Jungwirth), *Kauf, Verkauf* (Müller-Bergström), *Jude, Jüdin* (Peuckert), *Jungfrau, Kind* (Kummer). Vom Gebiete der Tracht erwähne ich nur *Hut, Kleid, Mantel* (Jungbauer), die vielfache Bedeutung und Verwendung des *Kranzes* schildert Meschke (vgl. jetzt noch Deubner, o. Bd. 30, 70ff.). An volkskundlich wie religionsgeschichtlich bedeutsamen Tieren nenne ich nur *Hirsch* (Peuckert), *Hund, Katze* (Güntert), *Kröte* (Bächtold-Stäubli), *Kuckuck* (Seemann); dabei kommen z. T. auch die Sprachforscher auf ihre Rechnung. Besonders stark ist die *christlich-religiöse Volkskunde* vertreten, mit vollem Recht; jeder Leser des Rumpfschen Buches (s. u. S. 355) weiß ja, welche bedeutende Rolle der Auseinandersetzung des deutschen Volkstums mit dem Christentum bzw. mit manchem katholischen bzw. protestantischen Sondergut zukommt. Die heiligen Personen behandeln Sartori und Wrede, zugehörige Segen Ohrt. Es genüge eine Auswahl: *Hiob, Jacobus, Jodocus, Johannes*, der Evangelist und Täufer, *Joseph, Judas, Katharina, Laurentius, Leonhardt, Longinus, Longinussegen* (von Jacoby erschöpfend behandelt), *Lucia, Lüfthildis, Lukas, Magnus, Margarete, Maria, Maria Magdalena, Markus, Martin, Matthäus, Matthias.* Dazu für die Kirchenfeste *Himmelfahrt, Laetare, Lichtmeß* (Sartori), während die *Marienfeste* von Wrede behandelt sind. Nimmt man dazu noch *Jerusalem* (Beth, Ohrt), *Tal Josaphat* (Peuckert, dazu s. u. S. 352 die Arbeit von Hardung), *Johannisevangelium* (Jacoby), *Johannisminne* (Mackensen), *Hostie* (Karle), die ganze Reihe *Kirche* bis *Kirchweih* (teils Künzig, teils Sartori), *Kreuz* und Verwandtes, *Kruzifix, Marterwerkzeuge Christi* (teils Jacoby, teils Sartori), *Länge Christi* (Jacoby, vgl. dazu meine Ausführungen o. S. 263f.), *knien* (Hepding), *Konfession, Jesuiten, Kapuziner* (Müller-Bergström), dann sieht man, daß auch die Theologen am Handbuch nicht vorbeigehen dürfen. Denn gerade die religiöse Volkskunde sollte heute ein Vordergrundsgebiet sein. Erfreulich, daß auch *biographische Artikel* nicht fehlen: *Lavater* (Helm), *Chr. Lehmann* (Roth), *Lenormand, Lichtenberger* (Peuckert), *Martin von Bracara* (Helm). — Den sehr kurzen Artikel *Impotenz* kann man sich jetzt ersetzen durch Steinleitner, Zeitschr. f. Volksk. 4, 146ff. Nicht ausreichend scheinen mir *Kloster, Kraft* (zumal weder ein Artikel Macht noch Mana vorhanden, und der „Kraft-“ oder „Macht“begriff heute ein Hauptproblem der allgemeinen Religionswissenschaft ist), *Leben, Lebensalter, Lebensbaum, Lebensrute* (ganz dürftig angesichts dieses so wichtigen Brauches im Leben vieler Völker), *Märchen* (wo allerdings das in der gleichen Reihe erscheinende Handbuch der Märchenkunde dem Glücklichen, der beide Bandreihen bezahlen kann, abhilft). Zu wenig kommt der sonst in fast allen allgemeineren Artikeln vorbildlich berücksichtigte Zusammenhang mit der Antike zur Würdigung in *Kreuzweg, Krieg, Leichenverbrennung.* So summarisch diese Anzeige not-

gedrungen ist: sie möchte wenigstens erkennen lassen, was und wie Vielseitiges das Handbuch leistet und wie groß der Dank aller Benutzer für die unermüdliche Sorge des Herausgebers sein muß.

Bis zum Druckbeginn dieser Anzeige war Bd. VI beinahe fertig, Lief. 1—10 umfaßt die Stichworte „*Maurer — Paradies*". Inzwischen ist der Band, bis *Pflugbrot* reichend, abgeschlossen. Wertvolle Nachträge gibt Hepding, Hess. Bl. f. Volksk. 33 (1934) 166—173.

S. Hardung, Die Vorladung vor Gottes Gericht. Ein Beitrag zur rechtlichen und religiösen Volkskunde (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft IX). Bühl-Baden 1934, Konkordia AG. 98 S.

Wer irdische Gerechtigkeit hindert oder beugt, wird vom Verurteilten vor Gottes Gericht gerufen, d. h. er soll bald sterben, um mit dem Kläger zusammen vor Gottes Gericht (ins Tal Josaphat oder zum Jüngsten Gericht) zu gehen, damit Gott dort persönlich über beide Gericht halte. Dieses vom Frühchristentum ab nachweisbare, und heute noch lebendige Stück rechtlich-religiöser Volkskunde behandelt H., von Künßberg und Fehrle geschult, in einer methodisch und sachlich wertvollen Dissertation. S. 15 erinnert er auch an griechisch-römische Fluchgebete als Mittel der Selbsthilfe. Noch näher liegen m. E. jene hellenistisch-römischen Grabsteine mit Darstellung von erhobenen Händen und Bitten an den allsehenden Gott, den Töter zu strafen und zu richten (Cumont, Atti Accad. Pontificia di Archeol., Memorie I 1923, Rendiconti V 1927, Syria XIV 385 ff.). Aber weder hat sich hier im Synkretismus eine eigentliche Gerichtsvorstellung entwickelt noch in Hellas, wo ja wohl schon die feste Typik des Totengerichts im Hades ein „himmlisches Gericht" mit Kläger, Angeklagten und Gott als Gerichtsherrn nicht aufkommen ließ. Ich erwähne dies alles, weil dadurch die Eigenart des von Hardung behandelten Brauchtums eindrucksvoller wird; germanisches Rechtsempfinden und biblisches Erbe sind darin in eigentümlicher Weise verschmolzen.

V. Höttges, Die Sage vom Riesenspielzeug (Deutsche Arbeiten d. Universität Köln). Jena 1931, Diederichs. 131 S.

Sorgfältige Untersuchung der uns durch Grimm (D. S. I 17) und Chamisso allbekannten, zuerst bei Rollenhagen 1595 erwähnten Sage. Gemeingermanisch ist sie nicht (da z. B. in England, Norwegen, Island, Schweiz unbekannt), in keltische und romanische Gebiete ist sie so wenig eingedrungen wie nach Griechenland und der Türkei. Aus besonnener Prüfung der 132 Versionen (Texte S. 85—126, Volksüberlieferungen und poetische Fassungen) schließt die Verfasserin auf einmaligen Ursprung in Niedersachsen im 10. Jahrh., von da sei die Sage durch die kolonisatorische Tätigkeit deutscher und schwedischer Stämme in germanische, slawische und finnische Gebiete getragen worden. Eine Karte veranschaulicht die Verbreitung.

H. Jacke, Die rheinische Sage von den feindlichen Brüdern in ihrer von der Romantik beeinflußten Entwicklung (Beiträge zur rhein. und westfäl. Volkskunde in Einzeldarstellungen, H. 7). Wuppertal-Elberfeld 1932, Martini & Grüttefien. 131 S.

Eine von 1587—1856 nachweisbare Volkssage, die an zwei Burgen und eine Klosterkirche bei Bornhoven anknüpft (Zaunert, Rheinlandsagen II 14) und dann seit 1806 immer mehr in Hintergrund gedrängt wird durch die von Hofrat

Kügelgen ersonnene, von Niklas Vogt erst veröffentlichte Kunstsage, verfolgt die Verfasserin in allen erreichbaren Versionen und Umgestaltungen durch die rheinische Romantik in minutiöser Motivanalyse. Also, der Natur der Sache nach, mehr Beiträge zur Literaturwissenschaft (an Hand eines Sagenmotivs) von Kügelgen über Bulwer-Lytton, Reumont, Benedix, Heine, W. Müller von Königswinter bis zu Wilhelm Schäfer und Ernst Bertram. Auf das allgemeine Sagenmotiv feindlicher Brüder wird nicht eingegangen.

W. König, Johannisfeuer. Ein Beitrag zur Untersuchung des Volksglaubens der Gegenwart (Glaube u. Brauch, Beitr. z. Untersuchung des primitiven Gemeinschaftslebens der Gegenwart, H. 1). Reichenberg 1932, Sudetendeutscher Verlag F. Kraus. 105 S.

Die von H. Naumann angeregte und vor Freudenthals Feuer-Buch und dem einschlägigen Artikel des Handwörterbuches d. deutsch. Aberglaubens abgeschlossene Frankfurter Dissertation findet im Johannisfeuer ein Stück primitiven Gemeinschaftsguts, das auf germanischem Boden schon bestand, ehe der Johannistag im christlichen Germanien Eingang fand und ehe der Solstitieneinschnitt bekannt war. Die altrömischen Palilien und die Sitte der Hirpi Sorani gelten nicht als unmittelbare Vorläufer des Johannisfeuers, stehen aber auf ähnlicher volkstümlicher Grundlage. Der Toten- und Dämonenabwehr sowie dem Dämonenzauberzwang gilt der primitive Brauch. S. 91—100 bietet ein Anhang Sammelsprüche und Heischelieder.

R. Kohl, Das Melusinenmotiv. Eine symbolgeschichtliche Studie zur Sirenen-, Erd- und Sündendarstellung. Bremen 1934, G. Winter, Fr. Quelle Nachf. 50 S. mit 14 Abb.

K. streift die literarische Melusinensage nur; er gibt in der Hauptsache die Ikonographie dieses Mischwesens aus weiblichem Oberkörper, das statt der Beine Fischschwänze hat, die mit beiden Händen seitlich in die Höhe gehalten werden. Die Zusammenhänge mit „Sirenen"-Vorstellungen, mit Terra- und Luxuria-Darstellungen und mit antiken Schlangengottheiten werden klargelegt und für mancherlei Einblicke in das symbolische Denken des Mittelalters fruchtbar gemacht.

R. Kriß, Volkskundliches aus altbayrischen Gnadenstätten. Beiträge zu einer Geographie des Wallfahrtbrauchtums. (Das Volkswerk, Beitr. z. Volkskunstforschung u. Volkskunde.) Baden bei Wien, R. M. Rohrer; Augsburg 1931, B. Filser. 380 S. mit 128 Abb. auf Tafeln, 5 Karten.

Hervorragende Forscherleistung, ganz aus dem selbstgesammelten Rohmaterial heraus erarbeitet, um so wichtiger, weil allenthalben der Brauch der Votivgaben zurückgeht (ein phallisches Votiv wie Abb. 49a ist selbst unter diesen vielen Tausenden schon singulär). Verf. berücksichtigt gleichermaßen die Kultempfänger, Maria und die Heiligen, wie die Kultbauten, die Landschaft, die Votive, Gründungslegenden, Wallfahrtswesen, die örtlichen Mirakelbücher (in Grafrath 3 Folianten mit über 12800 Mirakeln aus der Zeit von 1444—1728; in Baierbach geordnet nach „Miraculn der Rach" — Bestrafung von Skeptikern, wie schon in Epidauros dieser Typus unter den *ἰάματα* — dann „Miracul

der Gnaden"). Fragen der Volkskunst kommen ebenso zu ihrem Recht wie religionsgeschichtliche, wo Verf. methodische Sicherheit zeigt, vgl. etwa die Warnung S. 60f., allgemein-Primitives nicht mit spezifisch-Germanischem zu verwechseln, S. 273 Baumkult, S. 70ff. Edigna und Nerthus. Wenn der „Atlas der Deutschen Volkskunde" überall auf so bedeutende Vorarbeiten sich stützen kann, dann wohl ihm und uns! [Ergänzungen gibt Kriß, Oberd. Ztschr. f. Volksk. 5, 134ff. und in den 1933 erschienenen „Nachträgen" zum Buche. Sie liegen zur Besprechung nicht vor, auch nicht das 1933 erschienene Werk von Kriß, Die religiöse Volkskunde Altbayerns, dargestellt an den Wallfahrtsbräuchen.]

H. Lohoff, Ursprung und Entwicklung der Religiösen Volkskunde (Deutsches Werden. Greifswalder Forschungen zur deutschen Geistesgeschichte, Heft 6). Greifswald 1934, Bamberg. 158 S.

Nicht in der Romantik, wie man meinen sollte, sondern im Zeitalter der Aufklärung liegen die Wurzeln der religiösen Volkskunde, sofern man darunter ein psychologisch-soziologisches Bemühen versteht, die religiöse Vorstellungswelt des deutschen Bauern zu beobachten und zu begreifen. Wegbahner sind zwei protestantische Landgeistliche, die in Norddeutschland wirkten: der kernige Schwabe R. Dapp (1744—1819) und der „pedantische Polyhistor" E. A. Heydenreich. Lohoff analysiert die Schriften dieser Männer und weist auf mancherlei verwandte Bestrebungen bei anderen Zeitgenossen hin. In dem einleitenden Kapitel setzt sich Lohoff mit der neueren Literatur zur religiösen Volkskunde auseinander und bemüht sich (im Sinne seines Lehrers Mackensen) um begriffliche Klärung dieses Grenzgebiets. Das egozentrische Denken des Volksmenschen ist ein fruchtbarer Gesichtspunkt (ich verweise auch auf Kap. I meines Buches Gebet und Wunder), richtig auch, daß das religiöse Denken des Arbeiters neben dem des Bauernvolks stärker zu berücksichtigen ist. In der Abgrenzung der Begriffe „Religion des Volkes" bzw. „Volksreligiosität" und „Aberglauben im Volke" kommt auch Lohoff nicht wesentlich weiter als seine Vorgänger. Rumpfs gleich zu nennendes Werk beurteile ich doch positiver als Lohoffs. Die Arbeit gilt sonach mehr der Geschichte und Methodologie der religiösen Volkskunde, aber der auf Materialien zur Volksreligiosität erpichte Leser geht doch nicht leer aus, da L. aus Dapps und Heydenreichs Schriften auch viele sachliche Mitteilungen gibt (vgl. S. 62f., 67ff., 71ff. — Katechisation über das Osterpeitschen —, 74, 110ff., 126ff., 141—143); ertragreicher ist da unstreitig Heydenreich. Eine lohnende Aufgabe wäre es, scheint mir, aus beiden und aus der von Lohoff S. 157f. zusammengestellten Literatur der Zeit von ca. 1790—1802 die Materialien über bestimmte Ge-

biete der religiösen Volkskunde und des Aberglaubens systematisch auszuziehen und regestenartig (ohne das Räsonnement der Autoren) zusammenzustellen.

K. Meisen, Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger (Volkskundliche Quellen, Heft 1). Münster 1935, Aschendorff. 114 S.

Als Sammlung reichhaltig und zuverlässig, in der Wahl des Themas methodisch wertvoll und in der geschickten Darbietung des Stoffes ein guter Auftakt für die ganze geplante Reihe von Quellenheften, die in Seminarübungen und auf der Schule Verwendung finden sollen. Das erste Fünftel der Texte gilt den antiken Vorstellungen vom gespenstischen Heer und dem Geisterschwarm der Hekate, dann kommen die germanisch-mittelalterlichen Überlieferungen. Daß griechische und altfranzösische Texte mit Übersetzung geboten werden, ist der Benutzung dienlich; ob der Nichthumanist mit den lateinischen Texten ohne diese Hilfe zurechtkommt? Meisens Einführung unterrichtet über den Stand der Forschung. Huths Aufsatz (o. S. 193ff.), der vor Erscheinen dieser Sammlung gedruckt war, ist als Ergänzung um so willkommener, als Meisen die neueren Volkssagen — als leichter zugänglich — ausgeschlossen hat.

Politis' Bibliographie der neugriechischen Volkskunde für die Jahre 1910—1920 gab **Kyriakidis** neu heraus (S.-A. aus *Λαογραφία τ. Ι'*, Thessalonike 1930, 209—232). Kyriakidis selbst stellt die Literatur von 1919 bis 1930 zusammen (in der Zeitschr. Byzantion 6 [1931] 737—770). Er besorgte auch die Herausgabe von Politis' *Ἑλληνικὴ Βιβλιογραφία* . . . 1911—20, Athen-Thessalonike 1927/32, 1138 S., wovon S. 318—341 und 1913f. auf die Literatur zur Volkskunde entfallen.

F. Ranke, Volkssagenforschung. Vorträge und Aufsätze (Deutschkundliche Arbeiten . . . der Universität Breslau, A. Allgemeine Reihe, Bd. 4). Breslau 1935, Maruschke & Berendt. 118 S.

Eine Sammlung leicht überarbeiteter Zeitschriftenaufsätze: 1. Sage und Märchen, 2. Sage und Erlebnis, 3. Der Huckup (ein Alpdämon, der „Aufhocker"), alle aus den Bayr. Heften f. Volksk., 4. Grundfragen der Volkssagenforschung und 6. Grundsätzliches zur Wiedergabe deutscher Volkssagen, diese aus der Niederd. Ztschr. f. Volksk. Der Vortrag Nr. 5: Vorchristliches und Christliches in den deutschen Volkssagen, offenbar zum erstenmal gedruckt, ist seinem Stoff nach und als methodischer Beitrag willkommen. Freilich gewisse Fragestellungen, die damals vom Vortragenden (1928) als in den Hintergrund getreten bezeichnet wurden, beginnen heute sich wieder recht nachdrücklich und vordergründlich zu melden! Ich bedaure nur eines an dem Buche: daß es ohne Register hinausging.

M. Rumpf, Religiöse Volkskunde (= Bd. II des geplanten Gesamtwerkes: Das gemeine Volk. Ein soziologisches und volkskundliches Lebens- und Kulturgemälde in drei Bänden). Schriften

der Deutschen Akademie Nr. 15. Stuttgart 1933, Kohlhammer. XVI, 475 S.

Während im letzten Bericht (o. Bd. 29, 253) für dies Thema nur auf die zwei kleinen Arbeiten von Boette und Weigert verwiesen werden konnte, ist es nunmehr durch den Nürnberger Soziologen, der aber in engster Fühlung mit dem einschlägigen volkskundlichen und religionswissenschaftlichen Schrifttum steht und der vor allem lebendigen Sinn für das Religiöse selbst besitzt, in vortrefflicher Weise und in vollem Umfange dargestellt worden. Es handelt sich um christlich-religiöse Volkskunde, vornehmlich des „gemeinen Volkes", wie R. mit einem Ausdruck von W. H. Riehl sagt, also des Bauernvolkes, wie es sich weithin einheitlich in seinem Denken und Fühlen bis zum 19. Jahrh. erhalten hat und das der wichtigste Träger der „Gemeinschaftskultur" ist. Aber gegenüber Naumann betont R., ohne blind für herabsinkendes Kulturgut zu sein, doch auch immer wieder die auslesende, umprägende, vereinfachende, im Grunde durchaus schöpferische Kraft des Volkes, das sich zu lebendigem Besitz aus der kirchlichen Hochkultur nicht etwa immer das dogmatisch Wichtigste, sondern das seinen Bedürfnissen, seinem sinnenhaften Denken Gemäßeste und seiner Gefühlsweise am meisten Entgegenkommende aneignet. Daher die außerordentlich große Rolle der kirchlichen Sakramentalien, Benediktionen, Exorzismen, des Marien- und Heiligenkultes, des Glaubens an die armen Seelen u. dgl. Es sind naturgemäß vielfach gerade diejenigen Seiten des Christentums, in denen das Religiöse ganz nah an das Magische, das Christliche an das Pagane, das Hochreligiöse an das Primitive grenzt. Daher denn auch der Protestantismus weniger produktiv gewirkt hat bei der Schaffung jener „Volksfrömmigkeit" des gemeinen Volkes, die R. nahezu lückenlos und aus tiefem Verständnis, voller Liebe und nicht unkritisch gegen Schattenseiten schildert, in reichem Maße auch Selbstzeugnisse von Geistlichen beider Konfessionen heranziehend. Vielleicht wird man den Versuch vermissen, reichliche Reste germanischen Glaubens noch im heutigen bäuerlichen, religiösen Denken und Brauch zu ermitteln. Doch folgt R. hier H. Naumann, der 1928 in der Zeitschrift für Deutschkunde — im Gegensatz zu den im vorigen Jahrhundert herrschenden Anschauungen — feststellte, daß der germanische Anteil an Form und Inhalt unserer Volksreligiosität sehr unsicher, der christliche Anteil an unserem gesamten Brauchtum hingegen ebenso stark wie vielfältig sei (R. S. 13). Das Werk, auch mit Bildschmuck und wissenschaftlichen Belegen gut ausgestattet, ist von grundlegender Bedeutung und sei namentlich auch denjenigen Religionshistorikern, die volkskundlichen Interessen fernerstehen, dringend zur Beachtung empfohlen. [Für die religiöse Volkskunde Altbayerns vgl. noch die eben notierten Werke von Kriß und Lohoff.]

P. Sartori, Das Buch von deutschen Glocken. Im Auftrage des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde geschrieben. Leipzig-Berlin 1932, de Gruyter. XII, 258 S.

Fragebogen, 1917 beim Glockeneinschmelzen gesammelt, und Sartoris eignes reiches Wissen lieferten den Grund für die schöne und mit gelehrtem Apparat ausgestattete Gesamtdarstellung. Das Technische, Religiöse, Legendäre, aber auch das Profane im bürgerlichen Dienst der Glocken, der oft köstliche Volkshumor in Glockensprache und Glockenwitzen, alles kommt zu seinem Recht. Nur etwas vermisse ich: ein Wort über das Musikalische. Und nun noch etwas, was zu einem schweren Problem führt. Bei der strengen Beschränkung auf die deutsche Glocke kann ich z. B. nicht Auskunft, nicht einmal Literatur darüber finden, ob etwa das französische Volk oder das italienische oder das englische usw. beim Textieren der „Glockensprache" auch solche Vorliebe für sprachliche Zwei- und Dreiklänge hat, so musikalisch wortspielt wie das deutsche, das in Geminationen, Trigeminationen, Reimen, Stabreimen, Paronomasien schwelgt. Aber das ist eine Frage von grundsätzlicher Art: wer wissen will, wie es bei uns bestellt ist, kommt bei solchen großen, beschreibend darstellenden, nicht eigentlich genetisch fragenden Monographien zur deutschen Volkskunde gut weg. Wer aber auch nach den allgemein-menschlichen Triebkräften des Volksglaubens sucht, also gern ein wenig „vergleichen" möchte, wäre für eine wenn auch noch so knappe Bibliographie zur Hauptliteratur im sonstigen europäischen Volkstum über das jeweilige Hauptthema dankbar. Der Volkskunde als Wissenschaft kann es ja nur nützlich sein, wenn sie auch über Grenzen hinausblickt. Und gerade bei den Glocken, als vorwiegend kirchlichem Gegenstand, ist doch von vornherein anzunehmen, daß im christlichen Europa ein weitgehend gemeinsames Stratum von Glaube und Brauch Unterlage für die Sondergestaltungen in jedem einzelnen Volkstum sein möchte. Und erst wenn wir Allgemein-Europäisches vom besonderen Deutschen abheben können, wird uns das Maß deutscher Eigenart im Volksglauben faßbar. Je höher ins „Kulturgut" hinauf ein Thema führt, desto unbestimmter wird der Exponent „deutsch" bei diesem Thema, eindeutig nur in Hinsicht auf das „Vorkommen" eben in Deutschland, aber zunächst über das „Herkommen" noch gar nichts aussagend. Darum ist ja Volkskunde alles andere als eine „leichte" Wissenschaft! Wie mir Prof. Sartori freundlichst mitteilt, ist ihm aus außerdeutscher Literatur zur Glockenkunde wenig zur Kenntnis gekommen, was für eine ähnliche Beliebtheit der volkstümlich witzigen Textierung von Glockenlauten spräche. Entweder ist also anderswo die Spezialforschung noch nicht so weit vorgetrieben wie bei uns gerade dank Sartoris Arbeit, oder wir haben hier in unserem Volkstum eine besonders reiche Sonderentwicklung festzustellen.

E. Schott, Das Wiesel in Sprache und Volksglauben der Romanen. Diss. Tübingen 1935, Göbel. 71 S. und 3 sprachgeogr. Karten.

Unter Berücksichtigung auch antiker Beispiele (mustela als gutes Omen, Galinthias-Mythos) stellt die Verfasserin die Rolle des Wiesels im Aberglauben dar: das Wiesel als Freund des Menschen, als böses Omen, im Krankheitszauber und Fruchtbarkeitsglauben, Wiesel als Braut und als Seelenepiphanie. Schutzmaßnahmen erfolgen durch Beschwörung, Namensverbot oder Tabunamen. Im Anhang wird u. a. auch das Wiesel als Wetterprophet behandelt.

G. Schreiber, Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben, unter Mitwirkung von R. Kriß, J. P. Steffes, J. Vincke, E. Wohlhaupter, F. Zoepfl. (Forschungen zur Volkskunde, Heft 16/17.) Düsseldorf 1934, Schwann. XVI, 297 S.

In der bedeutsamsten Abhandlung zeichnet Schreiber den Strukturwandel der Wallfahrt, hauptsächlich im deutschen Raum, aber auch die auslandsdeutschen Verhältnisse berücksichtigend. Kirchliche Bedingtheiten, Einfluß kulturgeschichtlicher Perioden und geistesgeschichtlicher Strömungen, volkskundliche Voraussetzungen im deutschen Süden, alles wird umfassend gesehen und sicher gezeichnet. Besonders dankenswert auch die Berücksichtigung der Wallfahrt als eines Themas der deutschen Dichtkunst. Steffes' religionsphänomenologische Betrachtung der Wallfahrten zieht namentlich Indien und Antike heran. Wohlhaupter behandelt Wallfahrt und Recht, Vincke, Zoepfl, Kriß besprechen kleinere Sondergebiete. Alles in allem eine wertvolle Festgabe für J. Meier und methodisch wichtig, weil sich zeigt, daß volkskundliche Arbeit um so wertvoller ist, je weiter sie geschichtlich ihren Rahmen spannt. [Lehrreiches Material aus Trier liefert ergänzend J. Hau, Hess. Bl. f. Volksk. 33 (1934) 161 f.]

A. Spamer, Die Volkskunde als Wissenschaft. Stuttgart 1933, Kohlhammer. 46 S.

Erweiterte Festrede, mit Anmerkungen. Ziel und Methode der Volkskunde, Verhältnis zu anderen Wissenschaftsgebieten, Rasse oder Sprache als Volkstum bestimmendes Merkmal (wichtig S. 9), Notwendigkeit der Völkervergleichung (S. 11 f.), Einbeziehung der Realien, nicht identisch mit Altertumskunde, sondern: Volkskunde ist Gegenwartswissenschaft, wobei Gegenwart begriffen wird als Mischung ältester Kraftströmungen und jüngster Formgebungen (S. 27 ff. mit lehrreichen Beispielen). Man folgt allenthalben mit Freude diesen klaren, warmherzigen Sätzen. Vgl. dazu jetzt auch Spamers großes Werk, o. S. 345 ff.

J. W. Spargo, Virgil the Necromancer. Studies in Virgilian Legends (Harvard Studies in Comparative Literature, vol. X). Cambridge USA., Harvard University Press 1934. XII, 502 S. mit zahlreichen Abb. auf 26 Tafeln.

Ein vortreffliches, u. a. auch von Archer Taylor und A. H. Krappe gefördertes Werk, das über Comparettis Kapitel vom Zauberer Virgil beträchtlich hinausführt und ebensosehr ein Beitrag zum mittelalterlichen Volksglauben wie zur vergleichenden Sagen- und Literaturgeschichte ist. Die bekannten, durch Johannes von Salisbury, Neckam, Gervasius von Tilbury, Vincentius von Beauvais, Enikel u. a. verbreiteten Stoffe vom Talisman-Verfertiger Virgil (eherne Fliege, Ei im Castel del ovo), von der Zauberkraft seiner Gebeine, vom Liebhaber und Feuerzauberer im Korb, von der Bocca della verità u. a. werden aufs genaueste quellenmäßig und volkskundlich interpretierend untersucht, die

Anm. S. 317—450 verraten erstaunliche Belesenheit. Sehr beachtlich ist der Gedanke, Virgil als Schöpfer von Automaten und sich bewegender Figuren zusammenzubringen mit arabisch vermitteltem Fortwirken des Hero von Alexandria. Der deutsche Anteil an dem Weltläufig-Werden mancher dieser Legenden ist beträchtlich. Das Stück „Von Virgilio dem Zauberer“ wird nach einer Münchener Hs. S. 453—471 herausgegeben. Allerlei Nachträge steuert Bolte bei, Zeitschr. f. Volksk. 5 (1934) 117 f. Über einen vielleicht stärkeren Einfluß italisch-epichorischen Saggutes vgl. Ullman, Class. Philol. 29 (1934) 272. Beim Liebhaber im Korb fehlt auch nicht die Oper von Richard Strauß, Feuersnot, sogar ein Münchener Bühnenbild wird reproduziert, wie überhaupt das Fortleben in der Kunst gut berücksichtigt ist. Übrigens hat, was ich nachtrage, O. Rank in S. Freuds Traumdeutung[5] 1919, S. 370 eine psychoanalytische Deutung dieser Feuergewinnung gegeben, die freilich nur Adepten dieser Disziplin überzeugen wird.

K. v. Spieß, Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur. Berlin 1934, H. Stubenrauch. 269 S. mit 54 Abb. im Text und auf 18 Tafeln.

Der Titel und das Wesen des Buches decken sich nicht recht. Es beschränkt sich nicht auf deutsche Volkskunde, erfaßt diese auch nur in gewissen Elementen, und erschließen will es nicht, wie man doch vermuten würde, heutiges deutsches Volkstum, sondern „die arische Überlieferungswelt“ im Sagengut, in ihrer Zeitordnung und im Brauchtum (Feuer, Wasser, Baum, Drama, Mahl, Trank, Gerichthalten, Ahnenverehrung). In seinen Zielen also weitgespannt und zeitgemäß durch die Abstellung auf das Rassenproblem und die tragende Rolle der nordischen Rasse. Nützlich auch die Einleitung „Der Weg zur Volkskunde“ (wichtig z. B. für die Beurteilung der Brüder Grimm, wunderlich in dem Urteil S. 26 über A. Dieterichs berühmten Aufsatz — unsere deutschen Volkskundler sind nicht der Meinung, daß Dieterich „völlig in die Irre gehen kann, wenn er sich auf Gebiete begibt, in denen er nicht zu Hause ist“!). Der Stoff zur Rekonstruktion des arischen Gutes wird aus Mythen und Riten der verschiedensten Zeiten, Räume, Überlieferungsgebiete der alten und neuen Welt genommen, und kann mitunter vielleicht eher über internationales Saggut als über spezifisch arisches oder speziell deutsches Aufschluß geben; ich würde z. B. fragen, wieso der ägyptische „Meisterdieb“ Herodots (S. 102 ff.) oder etwas so Anatolisches wie der in die vorderasiatische Welt ursprünglich gehörige Pegasus (S. 108) — vgl. dazu Maltens bündigen Nachweis, Arch. Jahrb. 40 (1925) 152 — für primär arisches Saggut gelten kann. Alles vielfach anregend, aber vielfach auch recht subjektiv und künftig vielleicht ähnlich umstritten wie das oben Bd. 29, 250 ff. angezeigte Volkskunstbuch von Spieß. Trotz allem: ein Versuch auf neuen Wegen und mit neuen Gedanken, mit denen die Forschung sich wird auseinandersetzen müssen.

W. Treutlein, Das Arbeitsverbot im deutschen Volksglauben (Bausteine z. Volksk. u. Religionswissenschaft Heft 5). Bühl-Baden 1932, Konkordia A.G. 166 S.

Zu gewissen Zeiten im Menschenleben oder im Jahreslauf verbieten höhere Mächte jegliche Arbeit oder gewisse Arbeiten. Alle hierauf bezüglichen deutschen Überlieferungen sammelt und sichtet in guter Gruppierung diese Dissertation unter reichster Literaturausnutzung. Wie bei einem Schüler Fehrles zu erwarten, wird auch auf altweltliche Tagewählerei, *dies nefasti, aegyptiaci,* mit astrologischem Glauben zusammenhängende Verbote Rücksicht genommen. Doch behält Verf. weiteren Arbeiten die Aufgabe vor, genauer zu untersuchen, was nun von seinem Stoff ursprungsmäßig auf germanische Vorzeit, was auf antik-orientalisches Erbe, was auf christlichen Ursprung zurückgehen möge. Für die Erklärung aus gewissen Gedankengängen des Volksglaubens (Analogie, Geisterfurcht, Feiertagsheiligung, primitive Hygiene) wird man wohl auch Tabu-Vorstellungen heranziehen müssen.

R. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen. Bd. IV: Kinderreime. Erster Teil. Rostock 1931, Hinstorff. XXIV, 291 S.

Mustergültig gesammelter Stoff, zunächst nur Neckreime auf Namen, Bastlösereime, Laternenlieder, Anrufe der Gestirne, die Ruklaas-Reime, Bittreime und Abzählreime, 1131 Nummern mit z. T. vielen Varianten. Die Anmerkungen (S. 237—287) geben für jede Gruppe außermecklenburgische Parallelliteratur, dann knappe Einzelerklärungen. Auf die schwierige Frage, wieweit sich im Kinderreim germanischer Mythus und Ritus spiegle, wird mehrfach und besonnen eingegangen (S. 260 f. 263. 267. 277 f. 279). Stilprobleme sind nicht erörtert, begreiflicherweise, da es sich zunächst nur um aktenmäßige Vorlage eines noch nicht abgeschlossenen Stoffes handelt. Freunde von Paronomasien und Reimwortbildungen kommen ja beim Gebiet der Kinderreime allenthalben auf ihre Kosten. Aber ob nicht vielleicht doch in *Max pax pipen papen,* (Nr. 283), *hexen nexen* (Nr. 1159 a), *ix ax ux* (Nr. 1274, mit der beliebten Ablautsreihe) die alte Zauberformel *hax pax max* (die ja auch mit anderen Vokalen vorkommt) zersungen ist? Und S. 284 zu 1018: *Abbabra kafra affragaha, kala af, admana, anpatera* ist ja doch wohl säkularisiertes Abraxas-Kauderwelsch.

Wenn es statthaft ist, einer naturgemäß z. T. sehr vom Zufall abhängenden Anzeigenliste ein paar allgemeine Richtlinien zu entnehmen, so läßt sich wohl folgendes feststellen.

Die vorbereitende Arbeit für den Atlas der deutschen Volkskunde trägt für die Untersuchung wichtiger Einzelprobleme schon wertvolle Früchte, auch auf dem Gebiet der religiösen Volkskunde (vgl. zu Kriß). Diese selbst rückt mit Recht weiter vor und hat in Rumpfs zusammenfassender Darstellung einen hohen Stand erreicht, während Lohoff sich ihrer Geschichte und ihrer Methode zugewandt hat. Eine wichtige Aufgabe der historischen Volkskunde: der Versuch, Überlieferungsschichten zu scheiden und z. B. echt germanisches von antikem und christlichem Erbgut abzusondern oder dessen Umbildung und Anpassung an das eigene Empfinden herauszustellen, wird in vielen der angezeigten Arbeiten bewußt

durchgeführt. Allseits bemüht man sich auch, die Naumannsche Alternative „gesunkenes Kulturgut, primitives Gemeinschaftsgut" auf ihren gesunden Kern zurückzuführen und Überspitzungen zu berichtigen, wobei man von vornherein zugeben wird, daß je nach der Materie, an der die Prüfung vorgenommen wird, der Ausschlag nach der einen oder andern Seite durchaus verschieden stark sein kann.

Ein für die gesamte Wissenschaft der Volkskunde folgenreichstes Ereignis fällt gerade in unsere Berichtszeit: im Reiche Adolf Hitlers ist dieses Wissenschaftsgebiet in den Vordergrund gerückt worden und hat begonnen, nun auch an den Universitäten und im Erziehungswesen die ihm schon lange geschuldete Stellung einzunehmen. Das wird sich auch bald in der Gründung volkskundlicher Seminare auswirken und zu einer Steigerung der Forschertätigkeit führen. Daß an der Spitze der Reichsgemeinschaft für Volksforschung Adolf Spamer steht, gibt Gewähr für fruchtbare Organisation, und das von ihm herausgegebene Sammelwerk (s. o. S. 345ff.) darf jetzt schon in vielen seiner Teile als Abschluß der bisherigen Forschung und als Wegleitung für die künftige gelten. Von der Zusammenarbeit mit der Bodenforschung, der Stammes- und der Rassenkunde wird auch die Volkskunde zu neuen Fragen getrieben (vgl. zu Spieß o. S. 359), und sie wird sich insofern wieder mehr an Gedankengänge des 19. Jahrh. anschließen, als sie im Bunde mit der Germanistik, methodisch und kritisch prüfend, immer stärker versuchen wird, das wurzelhaft Germanische aus den vielfachen Strömungen herauszustellen, die zum Werden dessen beigetragen haben, was sich uns in oft verwirrender Erscheinungsform als unser heutiges Volkstum darstellt. Zur wissenschaftlichen Klärung gerade dieser Fragen ist es notwendig, daß auch die Indogermanisten, die Alt- und Neuphilologen jeder Sparte sowie die Historiker mehr als bisher sich volkstümlichen Fragestellungen auf ihren Gebieten zuwenden und Fühlung mit den berufenen Vertretern des Volkskundefaches halten. Denn die Gefahr, die Dinge einfacher, geradliniger, unproblematischer zu sehen als sie in Wahrheit sind, ist groß, zumal auf dem Gebiet des Volksbrauches und des Volksglaubens.

IV. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

MITTEILUNGEN UND HINWEISE

KRANKENINKUBATION IN BULGARIEN

Etwa 2 km nordwestlich vom Dorf Gabarevo (Bezirk Kazanlik), östlich vom linken Ufer des Flüßchens Kuru-dere, nicht weit vom Fuß der Stara-Planina (Haemus), breitet sich eine Ebene aus mit Namen Rossen, so genannt wegen der daselbst in großer Menge wachsenden Blume Rossen (*Dictamnus Fraxinella Pers., D. albus L.*). Nordwestlich von dieser Ebene nach dem Gebirge zu wächst ein schöner Wald.

Jedes Jahr, in der Rosalienwoche[1] am Tage vor dem Himmelfahrtsfest wallfahren nach dieser Gegend viele Leute nicht nur aus der nächsten Umgebung, sondern auch aus entfernteren Orten; meistens sind es Leute, die an verschiedenen langwierigen und schweren Krankheiten leiden. Die Gesunden, Fährleute, Treiber usw., die die Kranken begleiten, übernachten abseits bei den Wagen und dem Lastvieh; nur die Kranken schlafen auf der genannten Ebene, um Gesundheit zu erlangen. Bei Sonnenuntergang nehmen die kranken Besucher ein Bad in dem Flüßchen Kuru-dere; dann sammeln sie das Kraut „Bogorodiče" oder „Mariina trevitza" (Muttergotteskraut), räuchern sich damit und legen es auf der Schlafstelle unter den Kopf, um darauf zu schlafen; man füllt auch verschiedene Gefäße mit Wasser, die auf dem Boden um den Schlafenden herumgestellt werden. Außerdem bemüht sich jeder, eine Blume Rossen zu finden, und legt sich daneben zum Schlafen, womöglich in einer Eintiefung des Bodens. Falls nicht genug Blumen vorhanden sind, bricht man ein Zweigchen von dieser Pflanze und stellt es neben seinen Kopf; an den Rossen bindet man gewöhnlich einen roten, mit silberner Münze versehenen Faden. Neben den Rossen wird eine angezündete Kerze oder kleine Öllampe aufgestellt, die während der ganzen Nacht brennt; daneben breitet man ein weißes Tuch aus, worauf eine Tasse mit Honig und honigbestrichene Brötchen (ein Stück oder drei Stücke) aufgestellt werden. Manche streuen um die Schlafstelle auch Gerstenkörner aus; andere verteilen vor Schlafengehen unter die Anwesenden gekochte Weizenkörner (*Κόλλυβα*).[2] Es mag noch bemerkt werden, daß die Kranken den ganzen Tag fasten, nur Kollyba und Wasser genießen.

---

[1] Die mit der Pfingstwoche verbundenen Bräuche behandelt in Kürze M. Arnaudoff, Bulgar. Festbräuche 59 ff. Leipzig 1917.

[2] Vgl. M. Nilsson bei Chant. de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. II⁴ 415; Rhomaios, Athen. Mitteil. XXXIX 234. Gjerstad in d. Archiv 26 (1928) 160 ff.

Die Kranken, in weiße Gewänder gekleidet, legen sich, nachdem sie ein Gebet gesprochen haben, zum Schlafen auf weiße Tücher und decken sich mit weißen Decken zu. Auf der Ebene liegen die Kranken, Männer und Frauen, getrennt voneinander; jeder schläft, wo er gerade einen passenden Platz findet. Obwohl manchmal bei einem Rossen mehrere Männer und Frauen liegen, kommen unzüchtige Handlungen niemals vor. Alle benehmen sich höchst anständig und halten während der ganzen Nacht Ruhe und tiefes Schweigen. Die Kranken, die sonst nicht schlafen können, behaupten, daß sie hier einen erquickenden und tiefen Schlaf genossen haben. Um Mitternacht hören alle ein eigentümliches Geräusch, ein Säuseln wie von Sturmwind, der über die Schlafenden weht; manche glauben sogar ein leises Sprechen, Flüstern oder Lachen gehört zu haben. Nach Aufhören des Windes sind die weißen Decken mit verschiedenen Gegenständen bestreut: Blättern, Sandkörnern, Stückchen Erde, dürren Zweigchen, Insekten u. dgl.

Am Morgen, noch vor Tagesanbruch, stehen alle auf, sammeln sorgfältig in reinen Tüchern alle auf die Decken gefallenen Gegenstände und nehmen sie nach Hause mit, um sich damit zu räuchern. Zuweilen werden die kleineren Gegenstände zerrieben und mit Wasser oder Brot verschluckt. Darauf trinken die Kranken von dem neben der Schlafstelle aufgestellten Wasser und waschen sich damit; auch essen sie etwas vom Honig und von den Brötchen und beeilen sich, den Ort noch vor Sonnenaufgang zu verlassen. Viele von den Kranken begeben sich darauf nach den in der Umgebung liegenden Heilquellen, nehmen ein Bad und ziehen nach Hause. Am Tage kommen arme Dörfler von Gabarevo, die die verlassenen Brötchen und den Honig aufheben und verzehren.

Die Besucher dieses Ortes sind fest überzeugt, daß sie genesen werden. Man glaubt nämlich, daß der Sturmwind von den Bergfeen (Samodiven oder Rusalki)[1] verursacht wird, die um Mitternacht über die Schlafenden heranstürmen und die obengenannten Gegenstände zurücklassen; diejenigen, über deren Decken grüne Blätter, frisches Gras oder lebende Tierchen gefallen sind, werden Gesundheit erlangen; diejenigen dagegen, über deren Decken dürres Laub, dürre Zweigchen oder Erde gefallen ist, werden sterben. Manche wiederholen das Schlafen auf der Ebene drei Jahre nacheinander, um ganz gesund zu werden.[2]

Es mag noch hinzugefügt werden, daß der geschilderte Volksbrauch auch in anderen Gegenden Bulgariens bis auf den heutigen Tag lebendig ist. Eine Zusammenstellung dieser Bräuche, die an verschiedenen Orten mit geringen Modifikationen geübt werden, gibt D. Marinov, Sbornik za narodni umotvorenija XXVIII (Sofia 1914) 471.

Sofia. Gawril I. Kazarow.

---

[1] Vgl. A. Brückner bei Chant. de la Saussaye, Religionsgesch. II[4] 522.

[2] Nach Mitteilung von G. Čorbadžiski in der Zeitung „Kazanliška Iskra“ Nr. 195 vom 31. Aug. 1932.

THE MUSEUM OF FAR EASTERN ANTIQUITIES (ÖSTASIATISKA SAMLINGARNA) STOCKHOLM. BULLETIN NR. 1—4

(Stockholm 1929—1932; 191, 237, 176, 321 Seiten.)

Das neue Bulletin füllt eine wirkliche Lücke und hat sich schon seinen festen Platz in der Literatur erobert. Die trefflich ausgestatteten Bände enthalten überaus wichtige Arbeiten besonders über Ostasien, aber auch über Nordeuropa, die sich ihrem Charakter nach in archäologische, ethnologische und philologische aufteilen lassen. Sie bilden ferner eine Publikation der reichen Bestände des Stockholmer Museums.

Die archäologischen Arbeiten schließen an die von G. Andersson in Kansu und Honan durchgeführten Grabungen sowie an die Grabungen bei An-yang an, durch die Chinas früheste neolithische und bronzezeitliche Kulturen entdeckt wurden. O. Karlbeck (Bull. II 193—224) behandelt die Lage und den Stand der Grabungen bei An-yang, der alten Hauptstadt der 2. Dynastie. Er legt einige dort gefundene Bronzen vor und erklärt ihre Muster und vergleicht sie mit den späteren. Es zeigt sich, daß fast die ganze Formen- und Ornamentwelt der so berühmten Chou-Bronzen schon in der früheren Yin-Zeit (15.—10. Jahrh.) entwickelt war. Dann geht K. noch auf einige Funde aus der Ch'in-Zeit (3. Jahrh. v. Chr.) aus Honan und dem Huai-Tal ein. Die Honan-Grabungen haben inzwischen zu sehr wichtigen Ergebnissen geführt. Es ist dies ein weiterer Beitrag zu dem jetzt sehr umstrittenen Problem der Entwicklung des ganz neuartigen Ch'in-Stils.

Chou Chao-hsiang (Bull. I 29—38) beschreibt einige Typen der bisher wenig beachteten Chou-Keramik, gibt Lesungen und Aufschriften der Siegel. — Die folgenden Arbeiten stehen wieder in einem inneren Zusammenhang. Sie behandeln alle das Problem der Ordos-Bronzen sowie einer anderen Gruppe früh-hanzeitlicher Bronzen. Die Ordos-Bronzen aus dem Gebiet der alten Hsiung-nu sind stilistisch eng mit den vorderasiatischen und sibirischen verwandt; ihr Stil, der sog. „Tierstil", ist für die „skythische Kultur" typisch. J. G. Andersson (Bull. I 143—164) versucht verschiedene Gebiete des Tierstils herauszuarbeiten. Die Ordos-Bronzen (J. G. Andersson, Hunting Magic in the Animal Style. Bull. IV 221—320) sind wohl meist in diesem Gebiet selbst entstanden, wenige mögen aus Sibirien importiert sein. Andersson gibt dann eine Art Inventarübersicht der Ordos-Bronzen vorwiegend nach der außerordentlich schönen schwedischen Sammlung, und zieht aus den vorliegenden Beschreibungen des Lebens der Skythen und Hsiung-nu sowie den jetzt für die Erklärung der paläolithischen europäischen Höhlenzeichnungen allgemein angenommenen Theorien den Schluß, der Tierstil könne in seiner Eigenart der Bevorzugung der naturalistischen Tierdarstellung maßgeblich durch magische Vorstellungen bedingt sein. — Pelliot (Bull. IV 115—116) gibt eine Deutung einiger Plaketten, die ein vielköpfiges Wesen zeigen und aus der Han-Zeit stammen. Nach der Aufschrift stellt das Wesen den Kaiser des Himmels dar.

O. Janse untersucht in mehreren Arbeiten hanzeitliche und vorhanzeitliche Bronzen der schwedischen Sammlungen. Ein Versuch, die Bronzeschwerter nach einzelnen geographischen Gebieten zu gruppieren (Bull. II 67—176) scheitert an dem vorliegenden geringen Material. Es gelingt nur, einzelne Typen aufzustellen. Die Vorformen der meisten dieser chinesischen Schwerttypen aber seien in Zentral- und Vorderasien zu finden. Man muß annehmen, daß sich eine europäische Kultur vom Hallstatt-Typ im 7.—6. Jahrh. v. Chr. durch ganz Asien bis nach China ausgebreitet hat. Später, seit der Han-Zeit etwa, wird dann Eisen für Schwerter allgemein üblich und die Bronzen werden verdrängt, eine Feststellung, die auch die literarischen und anderen Quellen bestätigen. — Die gleichen Ergebnisse zieht Janse auch aus einer Untersuchung von Beilen, Lanzen- und Pfeilspitzen und Hellebarden dieser Zeit (Bull. II 177—192), ferner einer Art kreuzförmiger Bronzeröhren, die von Europa bis nach China verbreitet waren. Sie dienten anscheinend als Gürtelschmuckbesatz, hatten aber wohl den Charakter eines Amuletts (Bull. IV 187—220). Diese Zusammenhänge erscheinen uns zunächst noch recht seltsam, aber da auch z. B. R. Heine-Geldern (Wien) bei seiner Untersuchung der hinterindischen Vorzeit, ferner die Bearbeiter der chinesischen Kulturgeschichte überhaupt ohne diese Theorien nicht gut auskommen können, so müssen wir doch wohl eine weit stärkere Verflechtung der einzelnen frühen Kulturen zugeben, als wir noch vor einiger Zeit geneigt waren.

Für die Geschichte der chinesischen Kultur ist eine Arbeit von O. Janse sehr wichtig, die südchinesische Bronzen behandelt (Bull. III 99—174) und zeigt, daß es in Südchina zur Han-Zeit eine Kultur gab, für die besonders Bronzepauken, unsymmetrische, oft fußförmige Beile und andere Gegenstände typisch sind. Ihre Tierornamentik zeigt chinesische und sibirische Elemente. Es wäre interessant gewesen, wenn J. in der Zusammenfassung einmal eine Übersicht über die verschiedenen Stile der Chou- und Han-Zeit gegeben hätte, die sich bis jetzt unterscheiden lassen. Soweit ich sehe, handelt es sich um den sog. Yin- und Chou-Stil, dessen Heimat vielleicht Ost-Honan ist, dann den Ch'in- oder den Huai-Stil, die vielleicht zusammengehören und etwa nach An-hui zu verlegen sein mögen, dann den Han-Stil, der sich in Ost-China durch eine Mischung beider gebildet haben könnte, ferner den Ordos- und den südchinesischen — ich möchte sagen: Yüeh- — Stil. Aus anderen Kulturerscheinungen lassen sich ebenfalls Kulturprovinzen herausschälen, die sich mit diesen oben geschilderten decken könnten. Hier wird weitere Arbeit noch manche Überraschung bringen. Auch für diese Arbeit wäre eine Benutzung und Kritik der Ergebnisse der Arbeiten von R. Heine-Geldern für uns sehr interessant gewesen. H. hatte sich letzthin auch an die Untersuchung der südchinesischen Bronzetrommeln gemacht (Asia Major, Franke-Festschrift 1933) und ihre Beziehungen zu javanischen Kleidermustern und Sagen festgestellt. Es hätte sich gelohnt, die Beziehungen der auf den Trommeln abgebildeten Schiffe, die H. richtig als

Totenschiffe deutet, zu dem Drachenboot, dem Drachenbootfest und dem japanischen Totenfest zu untersuchen, desgleichen auf die Beziehungen der auf manchen Trommeln dargestellten Kröten zu den in Südchina noch heute sehr verbreiteten Krötenmärchen hinzuweisen.

H. hatte weiter gezeigt, daß in Hinterindien für die Völker austronesischer Sprachen (Mon Khmer u. a.) das Schulterbeil typisch ist. M. Bylin (Bull. IV 105—114) zeigt im Anschluß daran, daß dieses Schulterbeil auch auf Formosa wieder auftritt, während es in China z. B. in Yünnan nur degeneriert erscheint. Auch in Japan sind einige wenige Schulterbeile in dem Gebiet der alten Ainu-Besiedlung gefunden. I. Schnell (Bull. IV 15—104) berichtet über den Stand der japanischen Archäologie und möchte die Möglichkeit einer Einwanderung der Ainu über Formosa und Liu-kiu nicht ganz abstreiten (S. 21). Diese Ainu lernten in Japan einige Jahrhunderte v. Chr. die Töpferei und entwickelten sie schnell weiter. Sch. verfolgt die parallel laufende Entwicklung von Ainu- und japanischer Keramik, sowie die Weiterentwicklung der Ainu-Keramik später auf den Kurilen. Seit Christi Geburt etwa lassen sich chinesische Einflüsse über Korea auf Japan erweisen. Über die Herleitung der ältesten japanischen Keramik äußert sich Sch. nicht. Es scheint doch vieles dahin zu deuten, daß die sog. „südliche" Komponente — wenn wir die nördliche als „tungusisch" bezeichnen wollen — nicht als malaisch, sondern als südchinesisch, also „Yüeh"-Kultur zu denken ist, wobei die Yüeh wahrscheinlich die Vorfahren der heutigen Annamiten waren und die Ähnlichkeiten mit den Malaien dann als sekundäre zu deuten wären. — Wir bedauern an dieser Arbeit von Sch. nur, daß sie nicht die große japanisch geschriebene Literatur mit verarbeiten konnte, die gerade für diese Fragen vielleicht hätte Aufschlüsse geben können; jedoch wird ja diese Lücke in Kürze durch eine Spezial-Arbeit ausgefüllt werden.

Die mehr ethnologischen Arbeiten schließen sich an Fragen an, die sich bei der Annahme der west-östlichen Kulturbeziehungen erheben müssen. Andersson (Bull. I 65—70) erwies, daß auf den Yang-shao-Keramiken die rote Farbe mit dem Totenkult Beziehungen haben müsse, da Graburnen Rot bevorzugen, Gebrauchsgefäße nicht. Auch die Kaurimuschel tritt als Symbol auf den Keramiken auf. Dazu zieht nun H. Rydh (Bull. I 71—142) die nordische Megalith-Kultur vergleichsweise heran und findet darin die gleichen Vorstellungen. Das Totenmuster — ein roter Streifen, besetzt mit schwarzen Dreiecken — Kauri, Schachbrettmuster und Kürbismuster seien in beiden Gebieten mit der Vorstellung der Fruchtbarkeit, des Todes und Wiederauflebens verbunden. Rydhs Untersuchung des Weihnachtsfestes (Bull. III 69—98) als eines Festes der Toten mit der Vorstellung der Fruchtbarkeit erweist auch wieder die Weltverbreitung dieser Vorstellungen.

Bahnbrechend wirkte eine Arbeit von B. Karlgren (Bull. II 1—66), zu der E. Erkes (Bull. III 63—68) und A. Waley (Bull. III 61—62) noch Ergänzungen brachten, in der auf eine Anzahl Momente eines Fruchtbarkeits- und Phalluskultes im alten China hingewiesen wird, der

sich in Resten noch bis heute erhalten hat. Hierdurch, in Verbindung mit den soziologischen Vorarbeiten von M. Granet eröffnen sich uns die ersten klaren Einblicke in eine andere Schicht alter chinesischer Kultur, die unter der offiziellen Staatsreligion lag und vielleicht auch geographisch einem bestimmten Gebiet zuzuschreiben sein wird (Ost- und Süd-Kultur?).

Weitere philologische Arbeiten von Karlgren, die mindestens ebenso bedeutsam sind, untersuchen die Echtheit stark umstrittener, aber für die Kulturgeschichte Chinas sehr wichtiger Texte. Er stellt zunächst die uns überhaupt für Textforschung zur Verfügung stehenden Mittel zusammen (Bull. I 165—184), dann setzt er sich für die Echtheit des Tso-chuan und des Chou-li mit Hilfe des Nachweises von frühen Zitaten, von Textvarianten u. a. (Bull. III 1—60) ein. Der inzwischen geführte Nachweis kleiner Einschiebungen in das Tsochuan tut seiner Beweisführung keinen Abbruch. In seiner Arbeit über das Buch der Lieder (Bull. IV 117—186) erschließt er auf Grund der Reime zum ersten Male die Gesetze der Aussprache des Chinesisch der vorchristlichen Zeit. Ein ganz neues Gebiet ist damit beschritten.

Mehr eine Notiz ist die Mitteilung von Ting Wen-chiang (Bull. I 61—64), daß in der Sprache der Chuang zahlreiche Worte der Tai-Sprachen enthalten sind.

Zum Schluß sei noch auf einen kurzen historischen Überblick von C. Bouillard über die Geschichte von Peiping von der Urzeit bis 1912 mit genauen Lageplänen der einzelnen Siedlungen hingewiesen (Bull. I 39—60).

Die vorbildliche Zeitschrift stößt fast durchweg in neue Gebiete vor und arbeitet nach überall deutlichem, einheitlichem Plan, der ihr einen Charakter aufdrückt und sie nicht, wie so viele andere, nur eine Sammlung einzelner Artikel sein läßt

Berlin. W. Eberhard.

EIN ASKLEPIOSORAKEL AUS ATHEN

In seinem attischen Corpus IG II² 3, 4997 (1935) hat Johannes Kirchner eine Basis aus pentelischem Marmor zum ersten Male herausgegeben, auf deren oberer Fläche die Spuren einer sich ringelnden Schlange erhalten sind. Rechts ist Bruch. Die Maße: l. 0,38, h. 0,08, t. 0,25. Die Schrift ist nicht ungepflegt, hat aber Merkmale späterer Zeit, die obere Verlängerung des rechten Strichs des Α, Δ, Λ, den durchgezogenen Mittelstrich des Θ, das kursive ω, aber das alte Σ (nicht C), ein ε, das auf der Photographie wie ein ξ (Ξ) erscheint. Manches, zumal die Vereinigung von Σ und ω, erinnert an den gut geschriebenen Brief IG IV 1² 88, die Stiftung eines vornehmen Römers, wohl des Senatorius (συγκλητικός) Iulius Maior Antoninus an den epidaurischen Asklepios vom 13. des zehnten (achäischen) Monats oder . . . Juli 163 n. Chr., also aus der Zeit der Kaiser Marcus und Verus. So würde ich auch geneigt sein,

die athenische Inschrift etwa in dieselbe Zeit zu setzen. Wir geben zunächst den Text, doch ohne „epigraphische Typen“.

εκχρησμουυγιηςκαιασκληπ
ουρανιοστεδρακωνθεωνταδαγ
ωκαιχρηθυειννηφαλιουσθυσι
πεμπτηκαιδεκατηισεληναιησπε̣
5 *τοισαγαθοισαγαθην* | . . ◡ ¯ *ινπεμ*

Der Anfang macht den Eindruck eines Aktenvermerks, Auszugs aus den Akten, wie *ἐκ τοῦ ψηφίσματος* und dergleichen. Klar ist *ἐκ χρησμοῦ Ὑγίης καὶ Ἀσκληπ[ιοῦ*. Aber da zwei Pentameter folgen, dann offenbar ein Distichon, wird man, zumal die Göttin offenbar des Metrums wegen voransteht, auch hier einen Hexameter suchen; das an sich sehr lange *ι* aus *ει*, und dieses aus *ιει* entstanden, ist vor dem Vokal gekürzt, wie man schon um 246 v. Chr. in Thera *Πτολεμαίου* ⏗ ◡ ◡ ⏗ gemessen hat. Dann Synaloiphe, *καὶ Ἀσκλ-*, wofür auch ein anderes Beispiel in den attischen Inschriften da ist. Bleibt – ◡◡ – ◡, am Ende wird durch die Fortsetzung ein *τε* verlangt.

2 geben wir ganz, um es zu rechtfertigen: *οὐράνιός τε δράκων θεῶν τάδ' ἄγ[ουσι γέρη]*, so des Beispiels halber. Wer ist der himmlische Drache? Sonst sind die Schlangen und ähnliches Getier doch das, was man chthonisch nennt. Aber am Himmel steht das Sternbild des Drachen, auch in den Karten des nördlichen Sternenhimmels in unseren Schulatlanten und den monatlichen Himmelskarten der besseren Tageszeitungen, um den Nordstern, die Bärin oder den Wagen, geringelt. Und in derselben Richtung, dem Tierkreis zu, das Sternbild des Engónasin oder Herakles. Darüber geben uns die Scholien zu Arat in ihren Brechungen und Paraphrasen reichliche Auskunft, nach Roberts Ausgabe der Katasterismen des „Eratosthenes“ und nach der erschöpfenden Ausgabe von E. Maaß, S. 181 f. und (zum *Ἐνγόνασιν*) 190 f. Schon Pherekydes hat erzählt, daß bei der Hochzeit des Zeus mit der Hera, als die Götter ihre Geschenke brachten, auch die Ge gekommen sei mit den goldenen Äpfeln. Diese bewunderte Hera und befahl, sie in den Garten der Götter am Atlasgebirge, also am Westrande der bekannten Erde, einzupflanzen. Da nun aber die dortigen Jungfrauen (die westlichen, die Hesperiden) immer von den Äpfeln naschten, setzte Hera eine übergroße Schlange als Wächter. — Da kam Herakles mit der Löwenhaut und Keule, um seinen Auftrag von Eurystheus auszuführen, setzte ein Knie auf den Drachen und trat mit dem anderen Fuße auf sein Haupt (*ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ἐπιβαίνων*). Und wie er die Keule mit der Rechten hoch in der Luft schwang, um zuzuschlagen, so hat ihn Zeus an den Himmel gesetzt, und vor ihm als sehr großes (*μέγιστον*) Sternbild die Schlange. — Der Dichter, der diesen Stoff eingeführt hatte, war Panyassis aus dem rhodischen Kamiros in seinem Heraklesepos. Daß auf dieses Abenteuer unmittelbar der Eintritt des durch den Götterapfel unsterblich gewordenen Herakles in den Göttersaal, die Hochzeit mit Hebe folgte, hat Wilamowitz im

Kommentar zu Euripides Herakles ausgeführt (2. Abdruck der Ausgabe von 1909, S. 56). Wir brauchen die Handbücher nicht anzuführen. Damit ergibt sich mit, wie wir meinen, zwingender Notwendigkeit die Ergänzung: Ἡρακλέης τε] | οὐράνιός τε δράκων θεῶν τάδ' ἄγ[ουσι γέρη].

Aber was ist aus den kämpfenden Sternbildern geworden? Kommen sie nicht beide, Sieger und Besiegter, friedlich heran und bringen ihre Gaben? Und wem? Was ist denn ein Orakel des Asklepios und der Hygieia? Wie uns die Heilurkunden vom Hieron der Epidaurier lehren, wird ἔχρησε und χρησμός vom Traumorakel gebraucht (IG IV^2 1, 122, 77 und 122, 80). Wir haben hier also das Weihgeschenk eines Kranken, der im Asklepieion am Südabhange der Akropolis von Athen seinen Tempelschlaf machte, die beiden Sternbilder mit den goldenen Äpfeln im Traum sah und nun das Orakel mit der Anweisung, was er zu tun hat, erhält und aufschreiben läßt — leider fehlen Name und Krankheitsbericht.

Das ist zweierlei. Zuerst kommt der Drache. Auf dem Stein war ein Drache angebracht und dieser himmlische Drache ist gleich dem heiligen Drachen des Asklepios. V. 3 knüpft unmittelbar an 2 οὐράνιός τε δράκων an:

ᾧ καὶ χρὴ θύειν νηφαλίους θυσίας.

Das entspricht nur der alten Opfervorschrift aus dem Anfange des 4. Jahrh., Syll.^{3} 1040, jetzt IG II^2 4962, vom Heiligtum im Peiraieus. Da erhalten Götter und Göttinnen, die (heiligen) Hunde und Jäger (κυνηγέται) je drei Kuchen, πόπανα, und auf den Nebenseiten steht zweimal νηφάλιοι τρεῖς βωμοί, einmal νηφάλιοι. Warum hier der Hunde und Jäger, nicht der Schlange gedacht wird, wissen wir nicht, es ist ja auch ein anderes Asklepiosheiligtum; aber die Analogie ist ausreichend. Nach der Kultlegende war die Schlange (der Drache) mit Asklepios auf dem Wagen aus Epidauros im Jahre 420 v. Chr. gekommen; wie Aristophanes' Plutos und die Inschriften von Epidauros lehren, hatten die Schlangen bei den Inkubationen viel zu tun. Nun entsteht die Frage, ob wir eine sonst unbekannte Wendung des Mythos annehmen müssen. Es ist ja an den Sternbildern viel herumgedeutelt worden; der Kirchenvater Hippolytos hat aus dem Herakles den Adam gemacht, und als der Polenkönig Johann Sobieski Wien von den Türken errettet hat, im Jahre 1683, fand man seinen Schild in einem Sternbild am Himmel. Wieweit hier die Gelehrsamkeit und Phantasie des Träumers, wieweit die Deutung des Priesters ging, wer vermag das zu sagen? Ein gelehrtes Zeitalter war es, und die große Vermehrung der Weihgeschenke im epidaurischen Heiligtum seit der Ankunft des Hadrian in Griechenland spricht Bände. Beiläufig sei daran erinnert, daß zur Zeit des Proklus und Marinos (vita Procli 36), dieser eifrigen Asklepiosverehrer des 5. Jahrh. n. Chr., auf die Hadriansära eine Juliansära gefolgt ist. Doch das gehört in einen anderen Zusammenhang, in eine Gesamtgeschichte des Asklepioskultes und -glaubens.

Nun kommt das zweite Gebot. Im vierten Verse wird man durch Einschiebung eines δέ die Metrik retten können. Die Zeitbestimmung

nennt den 15. Tag, das soll der des Vollmonds, der *διχομηνία*, sein, der wegen der ungleichen Länge des Monats kein ganz genaues Tagesdatum haben konnte, und dies muß auch von den folgenden *σεληναίης πε-* gelten. Was man vermutet hat, *π[ληθούσης]*, ist durch die Reste ausgeschlossen; es kann nur *πε-* sein. Ob *σεληναίης πε[ρὶ μέσσον?]*. Gemeint ist, was die Ilias *Π* 777 von der Sonne sagt: *ὄφρα μὲν ἠέλιος μέσον οὐρανὸν ἀμφιβεβήκει*, die kleine Ilias (Fr. 11 Kinkel) vom Monde: *νὺξ μὲν ἔην μέσση, λαμπρὴ δ' ἐπέτελλε σελήνη*. Xenophon Cyr. V 3, 52 braucht *περὶ μέσον νυκτῶν*. Der Monat wird nicht bezeichnet, ob nur, weil er nicht in den Vers ging, obwohl doch *Βοηδρομιῶνος*, in dem die Großen Mysterien und Epidaurien gefeiert wurden, sehr gut passen würde, oder aus anderen Gründen, bleibe dahingestellt.

Wem gilt das Opfer im 5. Verse? Doch wohl *τοῖς ἀγαθοῖς [θεοῖς]*, die dann die oben genannten, Asklepios und Hygieia, sein müssen, wie die Güte und Sanftheit des Asklepios oft hervorgehoben wird. Die Lücke hat Klaffenbach mit *κ[ρᾶ]σιν* gut ausgefüllt; *ἀγαθὴν κρᾶσιν* wäre eine unschädliche, fromme, natürlich auch weinlose (*νηφάλιος*) Spende, ein *μελίκρητον*. An Aischylos' Prometheus 482 *κράσεις ἠπίων ἀκεσμάτων*, die der Held als Arzt gegeben hat, erinnert Klaffenbach mit Recht; andere Versuche bleiben besser unerwähnt.

Also der Kranke hat eine Schlange, den großen himmlischen Drachen, und sein kleines Ebenbild, die Asklepiosschlange, geweiht mit dem Spruche des Gottes aus der Inkubationsnacht:

> *ἐκ χρησμοῦ Ὑγίης καὶ Ἀσκληπ[ιοῦ· Ἡρακλέης[1] τε]*
> *οὐράνιός τε δράκων θεῶν τάδ' ἄγ[ουσι γέρη]·*
> *ὧ καὶ χρὴ θύειν νηφαλίους θυσί[ας].*
> *πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ ⟨δὲ⟩ σεληναίης πε[ρὶ μέσσον]*
> *τοῖς ἀγαθοῖς ἀγαθὴν κ[ρᾶ]σιν πέμ[πε θεοῖς].*

Westend. Hiller v. Gaertringen.

[1] Den Traum vom himmlischen Drakon kann man auch von der hohen Warte ansehen, wie sie Wilamowitz Eurip. Herakles [1933, 87, 70] einnahm: „Dem Sophokles erscheint (Herakles) im Traum und sagt ihm, wo eine verlorene silberne Schale Athenas verborgen ist; zum Danke wird eine Kapelle des *Ἡρακλῆς μηνυτής* errichtet. Das ist nicht für Herakles bezeichnend, sondern höchstens für den der also träumte" (vgl. auch O. Kern, Rel. d. Griechen II 284 A. 2).

BIBLIOGRAPHIE[1]

(1. Juli 1934—30. Juni 1935)

ACh = Dölger, Antike und Christentum
APF = Archiv für Papyrusforschung
dt = deutsch
HThR = Harvard Theological Review
JbLitW = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft
Laogr = Λαογραφία
OZVk = Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde
REA = Revue des Études Anciennes
RHPR = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses
RM = Römische Mitteilungen
RhM = Rheinisches Museum
SAVk = Schweizerisches Archiv für Volkskunde
SB = Sitzungsberichte
StM = Studi e Materiali di Storia delle Religioni
Sy = Syria
ThRdsch = Theologische Rundschau
Vk = Volkskunde
vkl = volkskundlich
* = zur Rezension eingegangen

1. Allgemeine Religionswissenschaft etc.

Althaus, P., Theologie der Ordnungen. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann. 68 S. 2.—

Banning, A., Professor Brighman's Theory of a Limited God. A Criticism, HThR 27, '34, 145 ff.

Barion, Jak., Plotin und Augustinus. Untersuchgn. zum Gottesproblem (Neue Forsch. Abt. Philos. 5). Bln., Junker & Dünnhaupt. 175 S. 6.—

Baur, Ludw., Metaphysik (Philos. Handbibl. 6). Mchn., Kösel & Pustet. XII, 430 S. 12.—

*Bertholet, Alfr., Das Geschlecht der Gottheit (Erw. Vortr., = Samml. gemeinverst. Vortr. aus Theol. u. RG. 173). Tbg., Mohr '34. 33 S. 1.50

Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theol. u. philos. Anthropologie (Fritz

[1] Um rasch über religionswissenschaftliche Neuerscheinungen zu unterrichten, bringt das ARW künftig eine Bibliographie in der Art, daß in jedem der beiden Jahreshefte Arbeiten aus dem vorangegangenen abgeschlossenen Kalenderhalbjahr aufgeführt werden. Diesmal sind zwei Halbjahre (1934 zweite Hälfte, 1935 erste Hälfte) zusammengefaßt. Nur das Erscheinungsjahr 1934 ist bei den einzelnen Titeln (als '34) notiert. Das bibliographisch verzeichnete Material ist im wesentlichen der Deutschen Nationalbibliographie und den mit dem ARW in Tauschverkehr stehenden in- und ausländischen Zeitschriften entnommen; in seiner Auswahl ist es bestimmt durch die Rücksicht auf die im ARW besonders gepflegten Arbeitsgebiete. Sachliche Stellungnahme bleibt den Fachberichten vorbehalten. Zur Besprechung eingereichte Werke sind in der Bibliographie mit * bezeichnet. Die in den Titelangaben verwendeten Abkürzungen halten sich an die international gebräuchlichen Normen, ebenso die Abkürzungen der Zeitschriftentitel; einzelne nicht allenthalben eingebürgerte Kürzungen sind zu Beginn der Bibliographie aufgelöst.

Tillmann zum 60. Geburtstag gewidmet). Hrsg. von Th. Steinbüchel u. Th. Müncker. Dssd., Schwann '34. VII, 249 S., 1 Taf. 6.—

Breysig, K., Der Werdegang der Menschheit vom Naturgeschehen zum Geistgeschehen. Brsl., Marcus. XXVIII, 444 S. 17.—

Castiglioni, A., Incantesimo e magia. Milano, Mondadori '34. 468 S.

Chaplin, D., Matter, Myth and Spirit. Ldn., Simpkin, Marshall. 199 S.

Cinti, D., Dizionario mitologico. Mitol. greco-romana, divinità principali delle altre mitologie. Mailand, Sonzogno. 326 S.

—, Storia delle religioni. I culti di tutti i popoli antichi e moderni. I, 1: Religioni morte. Mailand, Società editr. libraria '34. 235 S.

Clemen, C., Grundriß der Religionsphilosophie. Bonn, Röhrscheid '34. 175 S. 6.50

—, Hermann Usener als Religionshistoriker, StM 11, '34, 10 ff.

Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien u. Texte Martin Grabmann ... gewidmet. Hrsg. von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus. Halbbd. 1. 2 (= Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. MA. Texte u. Unters. Suppl.-Bd. 3, Halbbd. 1. 2). Münster, Aschendorff. XXXV, 734 S., 1 Taf. 65.—

Gerber, K., Der Universalismus bei Othmar Spann im Hinblick auf seine Religionsphilosophie. Diss. Bonn '34. 67 S. 2.—

Gott, Seele, Geist. Herm. Schwarz zum 70. Geburtstag. Hrsg. von H. Heimsoeth, Blätter f. dt. Philos., Sonderausg. Bln., Junker & Dünnhaupt '34. 90 S., 1 Taf. 4.—

Gowen, H. H., A History of Religion. Milwaukee, Morehouse '34. 698 S.

Graber, G., Zeugung, Geburt und Tod. Werden u. Vergehen im Mythus und in d. Vorstellg. des Kindes. Ein psychoanalyt. Vergleich. Zürich, Lpg. u. Stgt., Rascher '34. 180 S., 4 S. Abb.

Guerin, P., A propos de la philosophie chrétienne, RHPR 15, 210 ff.

Haecker, Th., Schöpfer und Schöpfung. Lpg., Hegner '34. 203 S. 5.50

*Haller, M., Religion und Rasse (Rektoratsrede). Bern, Haupt '34. 24 S. 1.—

Hasenfuß, J., Die Religionsphilosophie bei Jakob Friedrich Fries (Diss. München = Abhandl. z. Philos. u. Psychol. d. Rel. 33/34.) Würzbg., Becker. XIX, 315 S. 7.50

Haydon, A. E., Modern Trends in World-Religions. Chicago, Univ. Press '34. 255 S.

Hesse, E., John Miltons mystischtheistisches Weltbild (Diss. Leipzig). Dresden, Risse '34. 64 S. 3.—

Hoffmann-Reichhoff, P. Kath., Versuch einer Methaphysik zum Weltbild der Mystik, anknüpfend an die Phänomene äußerer u. innerer Erfahrg. unter Berücks. naturwiss. Forschungsergebnisse. Bonn, Röhrscheid '34. 299 S. 8.50

*Karrer, O., Das Religiöse in der Menschheit u. das Christentum. 2. Aufl. Frbg., Herder '34. IX, 264 S. 6.50

Keussen, R., Die Willensfreiheit als religiöses u. philosophisches Grundproblem. Bln., Furche. 225 S. 6.—

Kojevnikoff, A., La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev, RHPR 14, '34, 534 ff; 15, 110 ff.

*Krauskopf, Alfr., Die Religion und die Gemeinschaftsmächte. Gegenwartsfragen d. Religionssoziologie (Vortrag). Lpg.-Bln., Teubner. 50 S. 2.40

Krüger, G., Die Aufgabe der Hegelforschung, ThRdsch 7, 86 ff.

Lämmerzahl, Elfr., Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus (Neue dt. Forsch. Abt. Philos. 3). Bln., Junker & Dünnhaupt '34. 122 S. 4.60

Lamont, C., The Illusion of Immortality. New York, Putnam. 294 S.

*Leese, K., Die Mutter als religiöses Symbol (Samml. gemeinverst. Vortr. aus Theol. u. RG. 174). Tbg., Mohr '34. 47 S. 1.50

*Lennert, Rud., Die Religionstheorie Max Webers (Diss. Lpg. = Religion u. Geschichte 2). Stgt., Kohlhammer. X, 57 S. 3.60

Mager, A., Mystik als Lehre und Leben. Innsbr., Wien, Mchn., Tyrolia '34. 491 S. 10.—

Maier(†), Heinr., Grundrichtungen kosmologisch-metaphysischer Weltbetrachtung (SB. Bln., Phil.-hist. Kl. 3). de Gruyter (Komm.). 18 S. 1.—

Mandel, Herm., Metapsychologie. Ein syst. Beitr. zur Glaubens- u. RG. der Menschheit. Mit einem Anhang: Der Unsterblichkeitsglaube (Abhandl.

u. Monogr. z. Philos. d. Wirklichen 6). Lpg., J. A. Barth. XI, 189 S. 9.—

Menghin, O., Geist u. Blut. Wien, Schroll '34.

Mülbe, H., Theologie u. Religionsphilosophie (Diss. Bln.). Würzburg, Triltsch '34. 48 S. 1.60

Neumann, Herta, Die Mutter des Religionsstifters (Religion u. Geschichte 1). Stgt., Kohlhammer. 77 S. 4.50

*Osborn, A. R., Schleiermacher and Religious Education. Ldn., Oxford Univ. Press '34. 226 S.

Petermann, Br., Das Problem der Rassenseele. Vorles. zur Grundlegung einer allgem. Rassenpsychologie (ill.). Lpg., J. A. Barth. VIII, 230 S. 7.20

Pettazzoni, R., La confessione dei peccati II: Egitto, Babilonia, Israele, Arabia Meridionale (Storia delle Religioni vol. 11). Bologna, Zanichelli. XVI, 365 S.

*Philippidis, L. I., *Ἡ ἱστορία τῶν θρησκευμάτων ὡς ἐπιστήμη* (Rede). Athen, Pyrsos. 48 S.

Rademacher, Arn., Religion u. Bildung. Bonn, Hanstein. X, 230 S. 5.50

*Rose, H. J., Concerning Parallels. Oxford, Clarendon '34. 23 S.

Scheer, Ch., Le problème religieux de l'État, RHPR 14, '34, 336—358

Schmidt, W., Fritz Graebner †. Anthr 30, 203—214

—, Manuale di storia comparata delle religioni. Tradutto di G. Bugatto. Brescia, Morcelliana '34. XVI, 492, XXVII S.

Verweyen, Steffens, Bopp, Der Gottesgedanke. In philos., theol., u. pädag. Schau. Kevelaer, Butzon & Bercker '34. 36 S. 1.—

Wach, J., Geschichte der Religionen. Lpg., Kröner '34. 600 S.

Wachsmann, Alf. Mar., Das Religiöse im Gesamtablauf des Seelischen. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. 155 S. 2.90

Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3. Aufl. Tbg., Mohr '34. 14,40

Weiser-Aall, L., Der seelische Aufbau religiöser Symbole, ZVk 5, 15—46

Wiesner, W., Die Lehre von der Schöpfungsordnung. Anthropol. Prolegomena z. Ethik. Gütersloh, Bertelsmann '34. XI, 307 S. 13.—

*Will, R., Le Culte. Étude d'Hist. et de Philos. rélig. III. Paris, Alcan. 536 S.

Wolfson, H. A., The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts, HThR 38, 69—133

2. Religiöses Volkstum etc.

Baier, H., Die Opfer bei der Wallfahrt Birnau, OZVk 8, '34, 184 f.

*Bäuerle, P., Die Volksballade von Wassermanns Braut u. von Wassermanns Frau (Diss. Tbg.) '34. 103 S.

v. Bonomi, E., Neujahrswünsche aus Budaörs u. Umgegend (Ungarn), ZVk 5, 203 ff.

Brather, Fr., Deutsches Volksgut. Ein vkl Lese- u. Arbeitsb. Bln.-Lpg., de Gruyter '34. VIII, 277 S. 3.—

Brontis, A. G., *Ὁ Ἅγιος Γεώργιος στὴ ῥοδίτικη λαογραφία*, Laogr. 11, '34, 216 ff.

Bugge, K., Folkeminne-Optegnelser, et Utvalg. Oslo, Norsk Folkminnelag '34. 144 S.

Bundi, G., Gieri la Tscheppa u. seine Märchen, SAVk 33, '34, 166 ff.

—, Märchen aus dem Bündnerland. Nach d. Rätoroman. erzählt (ill.). Basel, Schweizer Ges. f. Vk, Helbing & Lichtenhahn. VIII, 183 S. Fr. 6.—

Dangel, R., Ḥātim aus dem Stamme Ṭāi in einem siamesischen Märchen, StM 10, '34, 205 ff.

Dörrer, A., Der Teufel im Herrenturm zu Säben, ZVk 5, 214 ff.

Eis, Gerh., Beitr. zur mhd. Legende u. Mystik. Unters. u. Texte (Germ. Stud. 161). Bln., Ebering. 398 S. 16.—

[Felmer, Mart.], Die Martin Felmer-Handschrift (Abh. v. d. Urspr. d. sächs. Nation). Eine Darst. d. Gesch. u. Vk d. Siebenbürger Sachsen aus d. J. 1764. Hrsg. von Gottl. Brandsch (Qu. z. dt Vk 5). Bln.-Lpg., de Gruyter. XXII, 171 S., 1 Taf. 10.—

Frauenfelder, R., Das Entstehen einer hist. Sage, SAVk 33, '34, 211 ff.

Graber, Gg., Volksleben in Kärnten. Graz, Leykam '34. XV, 455 S., 105 Taf., 1 Flurkt. von Kärnten. S 22.—

Greter, J., Volkstümliches aus Rotenburg (Luzern), SAVk 34, 28 ff.

Haberlandt, A., Das Faschingsbild des Peter Bruegel d. Ä., ZVk 5, 237 ff. 277

Handbuch der deutschen Volkskunde. Hrsg. von Wilh. Peßler u. a. Bd. 3, 1 (ill.). Potsdam, Athenaion '34. 32 S., 2 Taf. 1.80

*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. v. H. Bächtold-Stäubli, Bd. VI Lief. 1—10. Bln.-Lpg., de Gruyter '34/35. 1440 S.

*Hardung, Siegfr., Die Vorladung vor Gottes Gericht. Ein Beitr. zur rechtl. u. relig. Vk (Diss. Hdbg. = Bausteine z. Vk u. RW 9). Bühl, Konkordia '34. 98 S. 2.50

Henßen, Gottfr., Rheinische Volksüberlieferung in Sage, Märchen und Schwank (Rhein. Volkstum 2). Dssd., Schwann '34. 58 S. 1.20

—, Volk erzählt. Münsterländ. Sagen, Märchen u. Schwänke (Veröffentl. d. vkl Komm. d. Provinzialinst. f. Westfäl. Landes- u. Vk 3, 2). Münster, Aschendorff. XV, 408 S., 7 Taf. u. 1 Kt. 9.75

Herrmann, F., Neapolitanische Zugtieramulette, ZVk 5, 177 ff.

—, Die tiroler Buttermodel . . ., ein Beitr. z. . . . Volkskunst u. Amulettenforsch., OZVk 8, '34, 156 ff.

Hirschberg, Stanisl., Schatzglaube u. Totenglaube (Sprache u. Kultur d. germ. u. rom. Völker. B, 9). Brsl., Priebatsch '34. 59 S. 4.—

*Hoffmann-Krayer, E., Drei eigenartige Gebäcke im Basler Museum für Vk, SAVk '34, 57.

Hünnerkopf, R., Die isländische Saga u. die deutsche Vk, OZVK 8, '34, 39 ff.

Jaeger, Max, Die Lebensgesetze Gottes im Volkstum (Schr. z. Philos. d. Ungegebenen). Bln., Junker & Dünnhaupt '34. 73 S. 2.80

Jahn, Ulr., Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau u. Viehzucht (Germanist. Abh. 3). Neudr. d. Ausg. v. 1884. Brsl., Marcus. VIII, 350 S. 16.—

Keller, W., Fiabe popolari ticinesi, SAVk 33, '34, 192 ff.; 34, 58 ff.

Koren, Hanns, Volksbrauch im Kirchenjahr. Ein Handb. (ill.). Salzburg, Lpg., Pustet '34. 205 S. 15 S. Abb. 4.80

Kreuzberg, P. J., Deutsches Volkstum im Rheinlande. Saarlouis, Hausen '34. 176 S. 3.—

Kristensen, E. T., Danske Sagn. Ny Række 5. Afd.: Spøgeri og Gjenfærd. Kopenh., Reitzel '34. 443 S.

Krogmann, Willy, Der Rattenfänger von Hameln. Eine Unters. über d. Werden d. Sage (Germ. Stud. 158). Bln., Ebering '34. 85 S., 1 Taf. 3.80

Laakmann, H.—Anderson, W., Ein neues Dokument über den estnischen Metsik-Kultus aus dem Jahre 1680 (Act. Univ. Tart. 32, 5). Tartu '34. 37 S.

Lauffer, Otto, Der Weihnachtsbaum in Glauben u. Brauch (Hort dt Vk 1). Lpg., de Gruyter '34. 52 S., 8 S. Abb. 1.20

Lehmann-Nitsche, R., Das Sternbild der Harke oder des Rechens, ZVk 5, 212 ff.

—, Das Sternbild der Mäher, ZVk 5, 281 ff.

Leyen, Fr. v. d., Lesebuch des deutschen Volksmärchens (Literarhist. Bibl. 11). Hrsg. in Verb. mit Jos. Müller. Bln., Junker & Dünnhaupt. VIII, 192 S. 5.50

*Lohoff, Heinr., Ursprung u. Entwicklung der religiösen Vk (Diss. Greifswald = Deutsches Werden 6). Greifswald, Bamberg '34. 158 S. 4.50

Mackensen, Lutz, Das deutsche Volksmärchen. Hrsg. 1 (Vkl Texte 5). Lpg., Eichblatt. 81 S. 1.40

Meisen, Karl, Volkskunde der Rheinlande. Ihre Aufgaben, Probleme, Methoden u. Hilfsmittel (Rhein. Volkstum 1). Dssd., Schwann '34. 64 S. 1.20

*—, Die Sagen vom Wütenden Heer u. Wilden Jäger (Vk Qu. 1). Mstr., Aschendorff. 144 S. 2.95

Müller, Jos., Das Märchen vom Unibos (Dtsch. Arb. d. Univ. Köln). Jena, Diederichs '34. 128 S., 3 Kt. 6.—

Opedal, H. O., Makter og Menneske. Folkeminne ifrå Hardanger II. Oslo, Norsk Folkeminnelag '34. 223 S.

Pansch, Otto-Wilh., Ludwig Uhland. Neue Stud. zur romant. Mythologie. Dssd., Nolte '34. VII, 67 S. 2.80

Pastor, Eilert, Deutsche Volksweisheit in Wetterregeln u. Bauernsprüchen (ill.). Bln., Dtsche Landbuchh. '34. 454 S. 7.50

Petsch, R., Wesen und Formen der Erzählkunst [Epos, Heldenlied, Schwank, Fabel, Saga usw.]. Halle '34, Niemeyer. 346 S.

Piaschewski, Gisela, Der Wechselbalg. Ein Beitr. z. Aberglauben d. nordeuropäischen Völker (Dtschkl. Arb.

A. Allg. Reihe 5). Brsl., Maruschke & Berendt. 199 S. 8.—
Pohl, Erich, Die deutsche Volksballade von der „Losgekauften". Ein Vers. z. Erforschg. d. Ursprungs u. Werdeganges einer Volksballade von europ. Verbreit. (FF-Communications 38, 2 = Nr. 105). Helsingfors, Suomalainen Tiedeakatemia '34. 361 S. Fmk. 50.—
Prestel, Jos., Sage u. Volkheit. Lpg., Dürr '34. 56 S. 1.30
Protopsaltis, M. G., *Τραγούδια καὶ Μοιρολόγια τῆς Καρπάθου*, Laogr 11, '34, 151 ff.
Ranke, Friedr., Volkssage (Vkl Texte 1). Lpg., Eichblatt '34. 90 S. 1.40
*—, Volkssagenforschung. Vortr. u. Aufsätze (Dtschkl. Arb. A. Allg. Reihe 4). Brsl., Maruschke & Berendt. 118 S. 4.—
Ravila, Paevo, Reste lappischen Volksglaubens. Ges. u. hrsg. Helsinki (Mém. de la Soc. finno-ougr. 68). Suomalais-ugrilainen Seura '34. 162 S. Fmk. 70.—
Riehl, Wilh. Heinr., Die Naturgeschichte des deutschen Volkes. In Ausw. hrsg. u. eingel. von Hans Naumann u. Rolf Haller (ill.). Lpg., Reclam '34. 407 S. 6.50
—, Die Naturgeschichte des deutschen Volkes. Zsgefaßt u. hrsg. von Gunther Ipsen (Krön. Taschenausg. 122). Lpg., Kröner. XXVII, 407 S. 4.—
Sarasin, F., Die Anschauungen der Völker über Ehe u. Junggesellentum, SAVk 33, '34, 99 ff.
Scharf, G., Das Alt-Reichenauer Adventsspiel, ZVk 5, 285 ff.
Schmidt, L., Die Attribute der Engel in der deutschen Volksauffassung, ZVk 5, 151 ff., 250 ff.
*Schott, E., Das Wiesel in Sprache u. Volksglauben der Romanen. Diss. Tbg. 71 S.
Schulenburg, Wilib. v., Wendisches Volkstum in Sage, Brauch u. Sitte. 2., verb. Aufl. mit Beitr. von ... (Veröffentl. d. Slav. Inst. an d. Friedr.-Wilh.-Univ. Bln. 11). Lpg., Harrassowitz '34. XII, 313 S. 14.—
Schulz, Walt., Die Bedeutung der vom angelsächs. Methodismus beeinflußten Liederdichtung für unsere deutschen Kirchengesänge, ill. an den Liedern v. Ernst Gebhardt. Ein Beitr. z. Gesch. d. Frömmigkeit (Diss. Greifswald = Greifsw. theol. Forsch. 3) '34. 160 S. 4.20
Singer, S., Eine Bündner Fänkensage, SAVk '34, 64 ff.
*Spieß, Karl v., Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur (ill.). Bln., Stubenrauch '34. 268 S. 4.80
Steinegger, Alb., Die Hexenverfolgungen im Kanton Schaffhausen, SAVk 33, '34, 204 ff.
Stern, Carl v., Estnische Volkssagen. Ins Deutsche übertr. Mit einem Nachw. von Lutz Mackensen (Veröffentl. d. vkl Forschstelle am Herderinst. Riga 1). Riga, Plates. 246 S.
Stonner, Ant., Die deutsche Volksseele im christlich-deutschen Volksbrauch. Mchn., Kösel & Pustet. 235 S. 31 Taf. 6.50
Trautmann, Reinh., Die Volksdichtung der Großrussen. Bd. 1 (Samml. slav. Lehr- u. Handb. 3, 7). Hdbg., Winter. XI, 446 S. 20.—
Tschumi, O., Schalen- u. Toggelisteine, SAVk '34, 57 f.
Volkskunde-Arbeit. Zielsetzg. u. Gehalte. (Otto Lauffer zum 60. Geburtst.) Hrsg. von Ernst Bargheer u. Herb. Freudenthal (ill.). Bln.-Lpg., de Gruyter '34. VI, 310 S. 5.80
*Die deutsche Volkskunde. Hrsg. von A. Spamer. Bd. 1. Text 631 S. Bd. 2. Bilderatlas d. dt Vk. Mit einem Personen- u. Sachverz. u. einem Schrifttumverz. Lpg., Bibl. Inst.; Bln., Stubenrauch '34. 506, 84 S. 4°. 17.50
Volkskundliche Gaben. John Maier zum 70. Geb. dargebr. (Hrsg. unter bes. Mitw. von ... von Harry Schewe.) Bln.-Lpg., de Gruyter '34. 314 S. 15 Taf. 4°. 25.—
Walker, J., Folk Medicine in Modern Egypt. Ldn., Luzac '34. 128 S.
*Wallfahrt u. Volkstum in Geschichte u. Leben. Unter Mitw. von ... hrsg. von Gg. Schreiber (Forsch. z. Vk 16/17). Dssd., Schwann '34. XV, 297 S., 4 S. Abb. 4°. 12.50
Wehrhan, Karl, Westfälische Sagen. Ges. u. hrsg. (Eichblatts dtsch. Sagenschatz 14). Lpg., Eichblatt '34. XVI, 202 S., 6 Bildtaf. 4.20
—, Die Lebensluft. Ein alter Wiederbelebungsbrauch, ZVk 5, 189 ff.
Winkler, H. A., Bauern zwischen Wasser u. Wüste. Vkliches aus dem

Dorfe Kimân in Oberägypten. Stgt., Kohlhammer '34. 214 S.

Wohlgemuth, K., Südtiroler Volksglaube, OZVk 8, '34, 186 f.

Wrede, Adam, Rheinischer Volksbrauch im Kreislauf des Jahres (Rhein. Volkstum 4). Dssd., Schwann '34. 77 S. 1.60

Zender, Matth., Volkssagen der Westeifel. Ges. u. hrsg. (Dtsches Volkstum am Rhein 1). Bonn, Röhrscheid. XV, 372 S. 8.50

3. Vorgeschichtliche Religionen

Bittel, Kurt, Präh. Forschung in Kleinasien. Istanbuler Forsch. 6. Istanbul (Taksim, Sira Selvi 100: Dtsches Archäol. Inst.) '34. 145 S., 21 Taf., 1 Kt. 13.50

Hochholzer, H., Die Vorgeschichtliche Kulturgeographie Siziliens [inkl. Religionsgeographie], Anthr 30, 351ff.

Karutz, Rich., Die Ursprache der Kunst, Stgt., Strecker & Schröder '34. 221 S. (Taf.) 7.50

La Baume, Wolfg., Urgeschichte der Ostgermanen. Hrsg. mit Unterstützg. d. Archäol. Inst. d. Dt. Reiches. Wiederherstellgn. von Fr. Krischen. (Ostland-Forsch. 5.) (ill.). Danzig, Verl.-Ges. '34. 167 S. 6.—

Meier-Böke, Aug., Urgeschichte des deutschen Volkes. Mit e. Geleitw. von W. Teudt. 2. Aufl. (ill.). Langensalza, J. Beltz '34. 215 S., 2 Kt. 5.—

Menghin, O., Die Ergebnisse der urgeschichtlichen Kulturkreislehre, NJb 11, 71ff.

Neckel, Gust., Deutsche Ur- u. Vorgeschichtswissenschaft der Gegenwart (ill.). (Wissenschaftl. Forschgsber. z. Aufbau d. neuen Reiches 2.) Bln., Junker & Dünnhaupt '34. 85 S., 8 S. Abb. 3.40

Riek, Gust., Die Eiszeitjägerstation am Vogelherd im Lonetal. Bd. 1. Die Kulturen (ill.). Tbg., Heine '34. VIII, 338 S., 33 Taf. 36.—

Schmidt, R. R., Der Geist der Vorzeit. (Ill.). Bln., Keil. '34. 243 S. 6.50

Schuchardt, Carl, Alteuropa. Kulturen, Rassen, Völker (ill.). Bln.-Lpg., de Gruyter. XI, 355 S., 43 Taf. 7.20

Schwantes, Gust., Deutschlands Urgeschichte (ill.). 5., neubearb. Aufl. Lpg., Quelle & Meyer. 212 S., 11 Taf. 4.—

Stemmermann, P. Hans, Die Anfänge der deutschen Vorgeschichtsforschung. Deutschlands Bodenaltertümer in d. Anschauung d. 16. u. 17. Jh. (Diss. Hdbg.), Lpg., Kabitzsch '34. VII, 155 S., 22 S. Abb. 4.80

Streit, C., Unbewegliche Körperzier in vorgeschichtlicher Zeit [Rote Farbe u. dgl.], Anthr 30, 107 ff., 463 ff.

Tackenberg, Kurt, Die Kultur der frühen Eisenzeit in Mittel- u. Westhannover (ill.). (Die Urnenfriedhöfe in Niedersachsen. 1, 3/4.) Hildesheim, Lax '34. 182 S. 39 Taf. 26.—

Wirth, Herm., Der Aufgang der Menschheit. Unters. z. Gesch. d. Religion, Symbolik u. Schrift d. atlantisch-nord. Rasse (ill.). 2. Aufl. Jena, Diederichs. 635 S., 11 Taf. 48.—

4. Religionen der Naturvölker

Balner, L., Zur Biologie u. Anthropologie der Kenja in Nordost-Borneo, Anthr 30, 51 ff., 495 ff.

Beke, Ö., Texte zur Religion der Osttscheremissen, Anthr 29, '34. 371 ff., 703 ff.

Boxler, Karl Reg., Bei den Indianern am Putumayo-Strom. Frbg., Schweiz, Kanisiuswerk '34. 301 S., 6 S. Abb. 3.70

Bonnerjea, B., Contribution to Garo Linguists and Ethnology, Anthr 30, 509 ff.

Buxton, D. L. H., The 'Australoid' and 'Negroid' Races, Anthr 30, 343 ff.

Césard, P. E., Devinettes et Observances Superstitieuses Haya, Anthr 29, '34. 461 ff.

—, E., Le Muhaya (L'Afrique Orientale), Anthr 30, 75 ff., 451 ff.

*David-Neel, Alexandra, Meister u. Schüler [Initiations lamaiques, dt.]. Die Geheimnisse d. lamaistischen Weihen. Auf Grund eigener Erfahrgn. dargest. (Aus d. Franz. von Ada Ditzen.) Lpg., Brockhaus '34. 191 S., 36 Abb. 8.50

Demetracopoulou, D., Wintu Songs, Anthr 30, 483 ff.

Doerr, E., Bestattungsformen in Ozeanien, Anthr 30, 369 ff.

Dubois, H. M., L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. II, Anthr 29, '34. 757 ff.

Elber, R., Ritualtanz zu Ehren des obersten Gottes Dan bei den Negern von Man, Anthr 29, '34. 809 ff.

Frazer, Sir J. G., The Fear of the dead in primitive religion. II. London, Macmillan. '34. 152 S.

Kler, J., Quelques notes sur les coutumes matrimoniales des Mongols Ortos (Urdus) Sud, Anthr 30, 165 ff.

Koch-Grünberg, Th., Am Roroima. Bei meinen Freunden, d. Indianern vom rosigen Fels (ill.). (Reisen u. Abent. 55.) Lpg., Brockhaus '34. 159 S. 2.50

Krieg, Hans, Chaco-Indianer. Ein Bilderatlas. (Wissenschaftl. Ergebn. d. dt Gran Chaco-Exped. 3.) Stgt., Strekker & Schröder '34. 29 S. 4°, 180 Abb. auf Taf. u. 1 Kt. 14.—

Landero, F. M. — Sapper, C., Los Taoajkas ó Sumos del Patuca y Wampú, Anthr 30, 33 ff.

Lévy-Bruhl, L., La Mythologie primitive. Le Monde mythique des Australiens et des Papous. Paris, Alcan. 336 S.

Loeb, E. M. and Heine-Geldern, R., Sumatra, Its History and People. Wien, Inst. f. Völkerk. 350 S.

Molinaro, L., I Didinga, tribù dell' Africa Orientale, Anthr 30, 421 ff.

Mühlmann, W. E., Die Begriffe 'Ati u. Mataeinaa. Ein Beitrag zur polit. Entwicklung u. Besiedlungsgesch. Polynesiens, Anthr 29, '34. 739 ff.

Müller, F., Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer ... von Paraguay, Anthr 29, '34. 441 ff., 695 ff. 30, 151 ff., 432 ff.

Murphy, J., High gods among low races, StM 11, 1 ff.

Nevermann, Hans, Admiralitäts-Inseln (ill.) (Ergebn. d. Südsee-Exped. 1908—1910. 2: A, 3). Hbg., Friederichsen, de Gruyter & Co. '34. XXII, 399 S. 4°. 85.—

Reiter, P. F., Trois récits Tonguiennes, Anthr 29, '34. 497 ff.

Reschke, Heinz, Linguistische Untersuchung der Mythologie u. Initiation in Neuguinea. (Diss. Mstr. = Anthr Ethol. Bibl. 3, 5.) Mstr., Aschendorff, XVI, 167 S. 8.60

Schapera, I., Western Civilisation and the Natives of South Africa. Studies in Culture Contact. Ldn., Routledge '34. XIV, 312 S.

Schebesta, Paul, Vollblutneger u. Halbzwerge. Forschgn. unter Waldnegern u. Halbpygmäen am Ituri in Belgisch Kongo (ill.). Salzburg-Lpg., Pustet '34. 263 S. 9.80

—, Von der Ituri-Expedition, Anthr 30, 222 ff.

Schermair, A., Kurze Mitteilungen über die Sirionó-Indianer im östl. Bolivien, Anthr 29, '34. 519 ff.

Stern, J. B., The Lummi Indians of Northwest Washington (Columbia Univ. Contrib. to Anthrop. 17.) NewYork, Columbia Univ. Press. '34. 127 S.

Sydow, Eckart v., Dichtungen der Naturvölker. Religiöse, magische u. profane Lyrik. Ges., gesichtet u. in dt Sprache hrsg. Wien, Phaidon. 267 S. 6.50

Tessmann, Günt., Die Baja, ein Negerstamm im mittl. Sudan. Tl. 1: Materielle u. seel. Kultur (Ergebn. d. 1913 vom Reichs-Kolonialamt ausgesandt. vkl Forschgsreise. nach Kamerun 2, 1). Stgt., Strecker & Schröder '34. 24.—

Velter, Jos. M., Dämonen u. Masken. Als Jäger u. Forscher durch d. unbek. Korea u. d. Mongolei. Kln., Volker. 156 S., 8 S. Abb. 3.—

Wassén, H., The Frog in Indian Mythology and Imaginative World, Anthr 29, '34. 613 ff.

—, The Frog-Motive among the South American Indians, Anthr 29, '34. 319 ff.

Wegner, R. N., Bemerkungen zu Schermair [s. o.], Anthr 29, '34. 814 ff.

Wirz, Paul, Beiträge zur Ethnographie des Papua-Golfes, Britisch-Neuguinea (ill.) (Abhandl. u. Ber. d. Museen f. Tierk. u. Völkerk. zu Dresden. 19, '34. 2.) Lpg., Teubner '34. 103 S. 12 Taf. 32.—

5. Ostasiatische Kulturreligionen

Forke, Alfr., Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie (Hamb. Univ. Abh. a. d. Gebiet d. Auslandskunde. 41 = Reihe B, 21). Hbg., Friederichsen, de Gruyter & Co. '34. XII, 410 S. 25.—

Kühn, Alfr., Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen und ihren Nachbarvölkern. Ein Beitr. zur Mythol. d. Fernen Ostens. (Diss. Lpg.) Lpz., Harrassowitz. 176 S. 6.—

Rosenkranz, Gerh., Der Heilige in den chinesischen Klassikern. Eine

Unters. über d. Erlöser-Erwartg. im Konfuzianismus u. Taoismus. (Diss. Hdbg., Missionswissensch. Forsch. 9.) Lpg., Hinrichs. VII, 188 S. 8.80

6. Ägyptische Religion

Bissing, Fr. W. v., Ägyptische Kunstgeschichte von den ältesten Zeiten bis auf die Eroberung durch die Araber. Lfg. 1/2. (Bd. I: Text 104 S.; II: Erläuterg. 72 S.; III: 35 Taf.) Bln., Goldstein '34. Subskr.-Pr. 36.—

Budge, E. A. W., From Fetish to God in ancient Egypt. Ldn., Oxford Univ. Press. '34. 545 S.

*Erman, Ad., Die Religion der Ägypter. Ihr Werden u. Vergehen in 4 Jahrtausenden (ill.). Bln.-Lpg., de Gruyter '34. XVI, 465 S. 10 Taf. 7.50

Pieper, Max, Die Abraxasgemmen, Mitt. Dt. Inst. f. ägypt. Altertkde 5, 119.

—, Das ägyptische Märchen. Ursprung u. Nachwirkg. ältester Märchendichtg. bis zur Gegenwart. (Morgenland 27.) Lpg., Hinrichs. 89 S. 3.—

Ranke, H., The Origin of The Egyptian Tomb Statue, HThR 28, 45 ff.

Seligmann, C. G., Egypt and Negro Africa. A Study in Divine Kingship. Frazer Lecture. Ldn., Routledge '34. 82 S.

Sethe, Kurt, Zur Geschichte der Einbalsamierung b. d. Ägyptern u. einiger damit verbundener Bräuche. (SBBln. phil.-hist. Kl. 13.) Bln., de Gruyter '34. 31, 16 S. 3.—

Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit. Hrsg. von Fr. Bilabel u. Ad. Grohmann. Nebst einem Beitr. von Gg. Graf. (Veröffentlichg. aus d. bad. Papyrus-Samml. 5.) Mit 1 Tafelbd. Hdbg., Univ.-Bibl. '34. XII, 452 S., 2 Bl., 15 Taf. 40.—

7. Vorderasiatische Religionen

Andrae, Walt., Die jüngeren Ischtar-Tempel in Assur (ill.) (Ausgrabg. der Dt. Orient-Ges. in Assur. A, 5 = Wissensch. Veröff. der Dt. Orient-Ges. 58.) Lpg., Hinrichs. 132 S., 59 Taf. 82.50

Barton, G. A., Semitic and Hamitic Origins. Social and Religious. Ldn., Oxford Univ. Press '34. 395 S.

Bittel, Kurt, Die Felsbilder von Yazilikaya. Neue Aufnahmen der dt. Bogazköy-Exped. 1931. Zsgest. u. eingel. Bamberg. (Istanbuler Forsch. 5.) Istanbul, Deutsch. Archäol. Inst. '34. 11 S., 31 Taf. 10.—

Blome, F., Die Opfermaterie in Babylonien und Israel I. Rom, Pontif. Inst. Bibl. '34. 469 S.

Chieva, E., Sumerian Epics an Myths. Chicago, Univ. of Chic. Press '34. XI, 8 S., 111 Taf.

*Corpus inscriptionum Chaldicarum. In Verb. mit ... hrsg. von C[arl] F[riedrich] Lehmann-Haupt. 2. Textbd. [Nebst Suppl. zu Lfg. 1 u. 2.] S. IX bis XIII, Sp. 57—168 mit Abb. Tafelbd. 1 Bl.; Taf. XLIII—LXV. Bln.-Lpg., de Gruyter. In 2 Mappen 60.—

Cumming, Ch. G., The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise. Ldn., Oxford Univ. Press. '34. 176 S.

Douglas Van Buren, E., Seals of the Gods, StM 10, '34. 165 ff.

Mc. Dowell, R. H., Stamped and inscribed Objects from Seleucia on the Tigris. Ann Arbor, Univ. of Michigan Press. 272 S.

Fuye, A. de la, Le Pentagramme pytharogicien, sa diffusion, son emploi dans le syllabaire cunéiforme. Paris, Guethner. 56 S.

Gaster, Th. H., An ancient Semitic Mystery-Play from a cuneiform tablet discovered at Ras esh-Shamra, StM 10, '34. 156 ff.

*Grant, E., Rumeileh being Ain Shems Excavations (Palestine) III. Haverford, Pennsylvania, Haverford College '34. 99 S., 32 Taf.

Hrozný, Bedřich, Les Inscriptions »Hittites« hiéroglyphiques. Essai de déchiffrement. Livr. 2. Transcript. et traduct. de 41 des plus importantes inscript. Hittites hiéroglyph avec commentaire. S. 121—314. (Monografie Archivu orientálního. 1, 2.) Praha: Orientální Ústav [usw.]; Lpg., Harrassowitz '34. 18.—

Langdon, S., Babylonian Menologies and the Semitic Calendars. Ldn., Oxford Univ. Press. 169 S.

Parrot, A., Les Fouilles de Mari, Sy 16, 1 ff.

Schott, A., Das Werden der babylonisch-assyrischen Positions-Astronomie u. einige seiner Bedingungen, ZDMG 88, N. F. 13, '34. 302 ff.

Tallqvist, Knut, Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt. (Stud. orient. 5, 4.) Akateeminen Kirjakauppa; Lpg., Harrassowitz '34. 46 S. 3.—

Virolleaud, Ch., La revolte de Kosêr contre Baal. Poème de Ras-Shamra, Sy 16, 29 ff.

—, La mort de Baal. Poème de Ras-Shamra, Sy 15, '34. 305 ff.

—, Fragment nouveau du poême de Môt et Aleyn-Baal, Sy 15, '34. 226 ff.

Weir, C. J. M., A Lexicon of Accadian Prayers in the Rituals of Expiation. Ldn., Oxford Univ. Press '34. 21 S.

Woolley, C. Leonard, Vor 5000 Jahren. Ausgrabgn. von Ur [Chaldäa]. Geschichte u. Leben der Sumerer. Mit 17 Kunstdr.-Tf., 10 Textabb. u. e. Geleitw. von Eckhard Unger. (Die autor. Übers. aus dem Engl. bes. Heribert Haßler.) 15. Aufl. Stgt., Franckh '34, 115 S. 7 30

—, Ur u. die Sintflut. 7 Jahre Ausgrabgn. in Chaldäa, d. Heimat Abrahams. Mit 92 Abb., 1 Kt. u. 1 Pl. von Ur. 7. Aufl. Lpg., Brockhaus 1931, Ausg. '34, 137 S. Lw. 7.20

8. Israel und Judentum

*Alt, Albr., Die Ursprünge des israelitischen Rechts (Ber. üb. d. Verhandl. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Lpg., Phil.-hist. Kl. Bd. 86, 1). Lpg., Hirzel '34. 71 S. 2.70

*Annuario di Studi Ebraici I 1934. In memoria di S. H. Margulies. Rom, Le Monnier (Firenze). 211 S.

Boström, G., Proverbialstudien. Die Weisheit u. das fremde Weib in Spr. 1—9. Lund, Gleerup. 183 S.

*Brauer, Erich, Ethnologie der jemenitischen Juden (ill.) (Kulturgesch. Bibl. 1, 7). Hdbg., Winter '34. XIX, 402 S. 18.—

Bulard, M., Le Scorpion, Symbole du peuple Juif dans l'art religieux des XIV[e], XV[e], XVI[e] siècles. Paris, Boccard '34. 380 S.

Caspary, Wilh., Lieder u. Gottessprüche der Rückwanderer (Jesaja 40 bis 55) (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. Beih. 65). Gießen, Töpelmann '34. VI, 264 S. 13.—

*Cassuto, U., La Questione della Genesi. Florenz, Le Monnier '34. 429 S.

Causse, A., Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique du judaïsme, RHPR 14, '34, 285 ff.

*Dalman, Gust., Arbeit u. Sitte in Palästina. Bd. 4: Brot, Öl und Wein (ill.) (Schriften d. Dtschen Palästina-Inst. 7 = Beitr. zur Förderung christl. Theol. Reihe 2, 33). Gütersloh, Bertelsmann. XIV, 452 S. 27.—

*Diringer, D., Le Iscricioni Antico-Ebraiche Palestinensi. Florenz, Le Monnier '34. 361 S.

Dölger, F. J., Die Glöckchen am Gewande des jüdischen Hohenpriesters, ACh 4, '34, 233 ff.

Dürr, L., Alter Orient u. israelitisch jüdischer Kult, JbLitW 12 [1932] '34, 279 ff.

Eichrodt, Walth., Theologie des Alten Testaments. Tl. 2: Gott u. Welt. Lpg., Hinrichs. 3.30

Eissfeld, Otto, Molk als Opferbegriff im Punischen u. Hebräischen u. das Ende des Gottes Moloch (ill.) (Beitr. z. Relgesch. d. Altert. 3). Halle, Niemeyer. 71 S. 4.50

Encyclopaedia judaica. Das Judentum in Geschichte u. Gegenwart. (Chefred.: Jakob Klatzkin.) Bd. 10: Kimchit—Lyra. Bln., Eschkol. XXIV S., 6124 Sp. mit Abb., 1 Titelb. 4°. 50.—

Frazer, S. J., Études d'anthropologie biblique, RHPR 15, 28 ff.

*Galling, Kurt, Biblisches Reallexikon (ill.). Bog. 1—15 (Handb. z. A. T. Lfg. 1). Tbg., Mohr '34. 160 Sp. 3.30

—, Stand u. Aufgabe der Kohelet-Forschung. ThRdsch 6, '34, 355 ff.

*Goodenough, E. R., By light, light. The mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, Yale Univ. Press. 436 S.

Graham, W. Cr., The Prophets and Israel's Culture. Chicago, Univ. Press '34. 117 S.

Grau, Wilh., Antisemitismus im späten Mittelalter. Das Ende d. Regensburger Judengemeinde 1450—1519. Mit einem Geleitw. von Karl Alexander von Müller. Lpg., Duncker & Humblot '34. XII, 200 S. 7.50

Hempel, Joh., Die althebräische Literatur u. ihr hellenist.-jüd. Nachleben (ill.) (Handb. d. Litwiss.). Wildpark-Potsdam, Athenaion '34. 203 S. 19.60

Hertz, J. H., The Pentateuch and Haftorahs. IV: Numbers. Hebrew Text,

Engl. Translation with Commentary. Ldn., Oxford Univ. Press. 484 S.

Humbert, P., Die neuere Genesisforschung, ThRdsch 6, '34, 147 ff. 207 ff.

—, La relation de Genèse 1 et du Psaume 104 avec la liturgie du Nouvel-An israélite, RHPR 15, 1 ff.

Jeremias propheta. — Das Buch Jeremias (Die heil. Schrift d. A. T. 7, 2). Übers. u. erl. von Fr. Nötscher. Bonn, Hanstein '34. XIII, 378 S.

Kalt, Edm., Biblische Archäologie (Herders theol. Grundr.). 2., verm. Aufl. Frbg., Herder '34 XI, 147 S.

Knox, W. L., Abraham and the Quest for God, HThR 28, 55 ff.

Knuth, Wern., Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandria (Diss. Jena). '34. VI, 85 S. 3.—

Lods, A., Les Phrophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme. Paris, La Renaissance du Livre. 434 S.

—, Recherches récentes sur le livre de Job, RHPR 14, '34, 501 ff.

Die Mischna (Mišnaiot). Text, Übers. u. ausführl. Erklärg. Mit eingehenden geschichtl. u. sprachl. Einl. u. textkrit. Anh. hrsg. von G. Beer, O. Holtzmann u. a. 2, 6. Sukka (Laubhüttenfest). Text, Übers. u. Erklärg. Nebst einem textkrit. Anh. u. 1 Taf. Von Hans Bornhäuser. Bln., Töpelmann. VIII, 197 S. 16.—

Newman, L. I., The Hasidic Anthology. Tales and Teachings of the Hasidim. New York '34. 720 S.

Newton, W. L., Notes on the Covenant. A Study in the Theology of the Prophets. Cleveland, Seminary Press '34. 234 S.

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem (ill.). Im Auftr. d. Stiftungsvorst. hrsg. v. Albr. Alt. Jg. 30. Mit Reg. f. Jg. 21—30. Bln., Mittler '34. 110 S., 2 Taf. 6.—

Pfeiffer, R. H., The History, Religion and Literature of Israel. Research in the Old Testament 1914—1925, HThR 27, '34, 241 ff.

Festschrift Otto Procksch von Albr. Alt u. a. Lpg., Deichert; Hinrichs '34. 166 S.

Enthält: Alt, Die Rolle Samarias bei der Entstehung d. Judentums. — Baumgärtel, Die zehn Gebote in der christl. Verkündigg. — Eichrodt, Vorsehungsglaube u. Theodizee im A. T. — Herrmann, Der atliche Urgrund des Vaterunsers. — Noth, Erwägungen zur Hebräerfrage. — v. Rad, Die levitische Predigt in d. Büchern der Chronik. — Rost, Die Bezeichnungen für Land u. Volk im A. T. — Sellin, Das Deboralied.

Ricciotti, G., Storia d'Israel II. Dall' esilio al 135 dopo Cristo. Turin, Società editrice internat. '34. 570 S.

Rieger, P., Zu den Fresken in der jüdischen Katakombe der Villa Tortonia in Rom, ZNW 33, '34, 216 ff.

Sander, Reinh., Furcht u. Liebe im palästinischen Judentum (Diss. Greifsw. = Beitr. z. Wiss. v. A. u. N. T. 4, 16). Stgt., Kohlhammer. XVI, 154 S. 9.—

*Schmidt, Hans, Die Psalmen (Handb. z. A. T. 1, 15). Tbg., Mohr '34. XII, 258 S. 13.—

*Schmökel, Hartm., Jahwe u. die Fremdvölker. Der Werdegang einer relig. Idee (Brsl. Stud. z. Theol. u. Relgesch. 1) Brsl., Maruschke & Berendt '34. 132 S. 5.—

Schoeps, Hans Joach., Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systemat. Theologie d. Judentums. Bln., Vortrupp-Verl. '34. 90 S. 2.80

Sellin, Ernst, Geschichte d. israelitisch-jüdischen Volkes. Tl. 1: Von den Anfängen bis zum babyl. Exil. 2. Aufl. Lpg., Quelle & Meyer. 325 S. 10.80

Seder Toharot, Text, Übers., Erklärung von Walt. Windfuhr. H. 1. (Die Tosefta 6, 1 = Rabbin. Texte 1, 4.) Stgt., Kohlhammer '34. 48, 16 S. 5.—

Vischer, Wilh., Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Bd. 1: Das Gesetz. 2. Aufl. Mchn., Kaiser. 318 S. 6.20

*Volz, Paul, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im neutestamentl. Zeitalter. Nach d. Quellen der rabbin., apokalypt. u. apokryphen Lit. dargest. 2. (neubearb.) Aufl. des Werkes „Jüd. Eschatol. von Daniel bis Akiba". Tbg., Mohr '34. XVI, 458 S. 21.—

Wallis, L., God and the Social Process. A Study in Hebrew History. Chicago, Univ. Press. 336 S.

Zolli, I., A che forma di sepoltura si riferische Giobbe 21, 33, StM 10, '34, 223 ff.

9. Islam

*Ahrens, Karl, Muhammed als Religionsstifter (Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes 19, 4). Lpg., Dt. Morgenländ.

Ges.; F. A. Brockhaus in Komm. VIII, 216 S. 12.—

Graf, Gg., Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Lpg., Dt. Morgenländ. Ges.; F. A. Brockhaus in Komm. '34. 95 S. 4.—

Ibn Ḫālawaih, Sammlung nichtkanonischer Koranlesarten. Hrsg. von G(otthelf) Bergsträsser†, H. Ritter, Arth. Jeffery (Bibl. Islamica 7). Lpg., Dt. Morgenländ. Ges.; F. A. Brockhaus in Komm. '34. 228, 8 S., 1 Taf. 8.—

Iqbal, Sir Moh., The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Ldn., Oxford Univ. Press '34. 192 S.

Frick, H., Mohammed-Biographien, ThRdsch 6, '34, 315 ff.

Rivlin, Jos., Gesetz im Koran. Kultus u. Ritus. Jerusalem, Bamberger & Wahrmann '34. VIII, 124 S. 6.—

Stutterheim, W. F., Leerbœk der indische Cultuurgeschiedenis III: De Islam en zijn Komst in den Archipel. Groningen, Wolters. 140 S.

10. Indoarische u. indogermanische Religion

Chamberlain, Houst. Stew., Arische Weltanschauung. 7. Aufl. Mchn., Bruckmann '34. 94 S. 1.50

Damézil, G., Ouranos - Varuna. Étude de mythologie comparée indoeuropéenne. Paris, Adrien-Maisonneuve '34. 102 S.

*Hauer, J. W., Eine indo-arische Metaphysik des Kampfes u. der Tat. Die Bhagavadgitā in neuer Sicht mit Übersetz. Stgt., Kohlhammer. VII, 75 S. 3.—

Koppers, W., Die Indogermanenfrage im Lichte der hist. Völkerkunde, Anthr 30, 1 ff.

Poison, G., Les Aryens. Étude linguistique, ethnologique et préhistorique. Paris, Payot '34. 272 S.

Titius, Arth., Die Anfänge der Religion bei Ariern u. Israeliten (Stud. zur systemat. Theol. 16). Gttg., Vandenhoeck & Ruprecht '34. 84 S. 2.80

11. Indische Religionen

*Der Sang des Hehr-Erhabenen. Die Bhagavad-Gītā, übertr. u. erl. von Rud. Otto. Stgt., Kohlhammer. 171 S. 4.50

*Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, trad. et annotée par E. Senart. Paris, Les Belles Lettres '34. 137 S.

De Witt Griswold, H., Insights into Modern Hinduism. Studies in Religion and Culture. New York, Holt '34. 288 S.

*Glasenapp, Helm. v., Von Buddha zu Gandhi. Ind. Denken im Wandel d. Jahrh. (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schrift. aus d. Gebiet d. Theol. u. Relgesch. 177). Tbg., Mohr '34. 36 S. 1.50

Kumarappa, Bh., The Hindu Conception of the Deity as culminating in Rāmānuja Ldn., Luzac '34. 356 S.

Lindquist, Sigurd, Siddhi und Abhiññā. Eine Studie über die klass. Wunder des Yoga. (Ins Dt. übers. von Schultz, Lund) (Uppsala Univ. Årsskrift 1935, 2). Uppsala, Lundequist. 98 S. Kr. 3.—

*Otto, Rud., Die Urgestalt der Bhagavad-Gītā (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schrift. aus d. Gebiet d. Theol. u. Relgesch. 176). Tbg., Mohr '34. 46 S. 1.50

*—, Die Lehr-Traktate der Bhagavad-Gītā (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schrift. aus dem Gebiet d. Theol. u. Relgesch. 179). Tbg., Mohr. 47 S. 1.50

Rawson, J. N., The Kaṭha Upaniṣad. An Introductory Study in the Hindu Doctrine of God and of Human Destiny. Ldn., Oxford Univ. Press '34. 242 S.

Schubring, Walth., Die Lehre der Jainas. Nach d. alten Quellen dargest. (Grundr. d. indo-arisch. Philol. u. Altertumskde. 3, 7). Bln.-Lpg., de Gruyter. 251 S. 22.—

Schweitzer, Alb., Die Weltanschauung d. indischen Denker. (Mystik und Ethik.) Mchn., Beck. XI, 201 S. 5.—

Sivcar, M., Hindu Mysticism according to the Upanisads. Ldn., Kegan Paul '34. 344 S.

*Suali, L., Gotama Buddha (Storia d. Religioni ed. Pettazzoni X). Bologna, Zanichelli '34. 395 S.

*Tayumanavar. Die Hymnen des Tayumanavar. Texte zur Gottesmystik d. Hinduismus. Aus d. Tamil übers. von Arno Lehmann (Allg. Missions-Stud. 19). Gütersloh, Bertelsmann. XV, 270 S. 11.—

Thomas, E. J., Early Buddhist Scriptures. A selection, transl. & edited. Ldn., Kegan Paul. 232 S.

Väth, Alf., Die Inder (Gesch. der führend. Völk. 28). Frbg., Herder '34. VIII, 295 S., 8 Taf. 9.40

Weinrich, Friedr., Die Liebe im Buddhismus u. im Christentum (Aus d. Welt d. Rel.. Religionswissenschaftl. Reihe 23). Bln., Töpelmann. IX. 115 S. 5.—

Zimmer, Heinr., Indische Sphären (Schrift. d. Corona 12). Mchn., Bln., Oldenbourg. 249 S., 8 Taf. 6.80

12. Iranische Religion

Andreas, F. C., Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan. Aus dem Nachlaß hrsg. von W. Henning. SB Bln.; de Gruyter '34. 67 S. 4.—

Christensen, A., Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. II. Uppsala-Lpg., Harrassowitz. 196 S.

Hertel, Joh., Die awestischen Jahreszeitenfeste. Kap. 2: Āfrīngān 3 (Ber. über d. Verhandl. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Lpg., Phil.-hist. Kl. 85, 2). Lpg., Hirzel '34. 80 S. 3.—

Nyberg, H. S., Texte zum mazdayasnischen Kalender. Uppsala, Lundequistska Bokhandeln '34. 86 S.

Zarathuštra. Gāthā's des Zarathustra, Yasna 43—46. Mit Benützg. d. Entwürfe von F. C. Andreas übers. u. erkl. von Herm. Lommel (Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. zu Gttg., Phil.-hist. Kl. Fachgr. 3, N. F. 1, 3). Bln., Weidmann '34. S. 67—119. 3.—

13. Die antiken Religionen. Synkretismus

Abaecherli, A. L., Imperial Symbols of Certain Flavian Coins, ClPh 30, 131 ff.

Åkerström, Åke, Studien über die etruskischen Gräber unter bes. Berücks. d. Entwicklung d. Kammergrabes (ill.) (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom 3). Lund, Gleerup; Lpg., Harrassowitz '34. 210 S. 15.—

Alföldi, A., Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe [Kaiserkult], RM 49, '34, 1 ff.

Altheim, Fr., Italia, StM 10, '34, 125 ff.

Arnold, I. R., Ares in Coronea, JHS 54, '34, 206 f.

Bailey, C., Religion in Virgil. Oxford, Clarendon Press. 337 S. sh 15

Bannes, Joach., Platon. Die Philos. d. heroisch. Vorbildes. Bln.-Lpg., de Gruyter. 145 S. 5.60

Bertolò, G., La religione dei Quiriti. Catania, La legione. 128 S.

Bogner, H., Die Religion des Nonnos von Panopolis, Philol. 89, '34, 320 ff.

Boyancé, P., Sur l'„Abaris" d'Héraclide le Pontique, REA 36, '34, 321 ff.

—, Sur les mystères phrygiens, REA 37, 161 ff.

Brady, Th. A., The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks (330—30 b. C.). The Univ. of Missouri Studies X 1. 88 S.

*Brown, F. E., The Regia, Mem. Amer. Acad. Rome 12, 67 ff.

Burris, E. E., The Place of the Dog in Superstition as Revaled in Latin Literature, CPh 30, 32 ff.

Calhoun, G. M., Lex sacra Cyrenaica, CPh 29, '34, 345 ff.

McCartney, E. S., Wayfaring signs, CPh 30, 97 ff.

Catalogus codicum Astrologorum Graecorum XI, p. II: Codd. Hispanienses descr. C. O. Zuretti. Brüssel '34. 217 S.

Caskey, L. D., Odysseus and Elpenor on a Pelike in Boston, AJA 38, '34, 339 f.; JHS 54, '34, 201 f.

Chapoutier, F., Les Dioscures au service d'une Déesse. Paris, Boccard. 375 S.

Charlesworth, M. P., Some Observations on Ruler-Cult, especially in Rome, HThR 28, 5 ff.

Cumont, F., Adonies et Canicule, Sy 16, 46 ff.

—, Mithra et l'Orphisme. Paris, Leroux. 10 S.

Curtius, L., Summanus, RM 49, 34, 233 ff.

—, Heros Kyzikos, RM 49, '34, 305 ff.

—, Orest und Iphigenie in Tauris. RM 49, '34, 247 ff.

Delbrueck, R.—Vollgraff, W., An Orphic Bowl, JHS 54, '34, 129 ff.

Deonna, W., Mobilier Délien I: Tables antiques d'offrandes avec écuelles et table d'autel chrétien; II: *Βωμοὶ*

κεραοῦχοι; III: Autels et brule parfums à gradins, BCH 58, '34, 1 ff. 381 ff.

Deubner, L., Die Tracht des römischen Triumphators, Herm 69, '34, 316 ff.

Diehl, E., Das saeculum, seine Riten u. Gebete, RhM 83, '34, 255 ff. 348 ff.

Dinsmoor, W. B., De Date of the Older Parthenon, AJA 38, '34, 408 ff.

Dirlmeier, F., *Θεοφιλία φιλόθεια*, Philol 90, 57 ff.

Dölger, F. J., Glöckchen im Ritual der Arvalbrüder?, ACh 4, '34, 243 f.

Dohan, E. H., A Ziro Burial from Chiusi, AJA 39, 198 ff.

Dornseiff, Franz, Nochmals der homerische Apollonhymnos. Eine Gegenkritik (Greifsw. Beitr. zur Lit.- u. Stilforschung 8). Greifsw., Dallmeyer. 19 S. —.65

—, Hesiods Werke u. Tage u. das alte Morgenland, Philol 89, '34, 397 ff.

*Ehnmark, E., The Idea of God in Homer (Diss.). Uppsala, Almquist & Wiksell. 193 S.

Eitrem, S., Schicksalsmächte, SymbOsl 13, '34, 47 ff.

Elderkin, G. W., The Dioscuri on a Early Protocorinthian Aryballos, AJA 38, '34, 543 ff.

*Elferink, L. J., Lekythos. Archäol., sprachl. u. religionsgesch. Untersuch. Amsterdam, Nord-Hollandsche Uitgevers '34. 96 S.

Mc. Ewan, C. W., The Oriental Origin of Hellenistic Kingship. Chicago, Univ. of Chicago Press '34. 34 S.

*Falter, Otto, Der Dichter u. sein Gott bei den Griechen u. Römern (Diss. Würzburg). Triltsch '34. V, 95 S. 3.—

Farney, R., La Religion de l'Empereur Julien et le mysticisme de son temps. Paris, Alcan '34. 152 S.

*Fischer, F., Nereiden u. Okeaniden in Hesiods Theogonie (Diss.). Halle '34. 157 S.

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griech. u. dt. von Herm. Diels. 5. Aufl. Hrsg. von Walth. Kranz. Bd. 1. Bln., Weidmann '34. XIII, 160 S. 11.—

Friederich, J., Dodoniaca. Beitrag zur Religions- u. Kulturgeschichte Dodonas (Diss.). Frbg. i. Ü. 75 S.

Gordon, A. E., The Cults of Aricia. Berkeley, California, Univ. of Calif. Press. VIII, 20 S.

Guarducci, M., I Culti di Andania, StM 10. '34, 174 ff.

Gütschow, M., Pelias und seine Töchter, RM 49, '34, 295 ff.

Guthrie, W. K. C., Orpheus and Greek Religion. Ldn., Methuen. XX, 286 S.

Halberstadt, M., Mater Matuta (Frankf. Stud. 8). Ffm., Klostermann '34. 69 S.

*Hanell, Kr., Megarische Studien [Kulte]. Lund, Lindstedt '34. 227 S.

*Haussleiter, Joh., Der Vegetarismus in der Antike (RVV 24). Bln., Töpelmann. VIII, 427 S. 22.50

*Herten, J. van, *Θρησκεία Εὐλάβεια Ἱκέτης*. Bijdrage tot de Kennis der religieuze Terminologie in het Grieksch. Amsterdam, Paris '34. 105 S.

Herzog, Rud., Ein Asklepios-Hymnus des Aristeides von Smyrna (SBBln 23). de Gruyter '34. 20 S. 2.—

Hewitt, J. W., The Image in the Sand, CPh 30, 10 ff. [Über griech. Spurzauber.]

*Hopf, C., Antike Seelenwanderungsvorstellungen (Diss.). Lpg '34. 75 S.

Hopkins, C., Assyrian Elements in the Perseus-Gorgon story, AJA 38, '34, 341 ff.

Howald, Ernst, Kultur der Antike (ill.). H. 1 (Handb. d. Kulturgesch. 2. Gesch. d. Völkerlebens). Potsdam, Athenaion '34. 48 S., 2 Taf. 2.80

Hundt, Joachim, Der Traumglaube bei Homer (Diss.) (= Greifsw. Beitr. zur Lit.- u. Stilforschung 9). Greifsw., Dallmeyer. 112 S. 2.80

Jonas, Hans, Gnosis u. spätantiker Geist. Tl. 1: Gnosis (Forsch. zur Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. N. F. 33). Gttg., Vandenhoeck & Ruprecht '34. VIII, 375 S. 21.50

Kakridis, J. Th., *ΜΕΛΕΑΓΡΕΙΑ*, Philol 90, 1 ff.

Kerényi, K., Gedanken über Dionysos, StM 11, 11 ff.

Kern, Otto, Die Religion der Griechen. Bd. 2: Die Hochblüte bis zum Ausgange des 5. Jh. Bln., Weidmann. 319 S. 18.—

Keydell, R., Zum epidaurischen Panhymnus, Herm 69, '34, 459.

Kranz, W., Vorsokratisches III: Die Katharmoi u. die Physik des Empedokles, Herm 70, 111 ff.

*Krieg, V., De Euripidis Oreste (Diss. Halle). '34. 81 S.

*Krueger, A., Quaestiones Orphicae (Diss. Halle). '34. 77 S.

Kuhn, Helm., Sokrates. Ein Vers. üb. d. Ursprung d. Metaphysik. Bln., Die Runde '34. 161 S. 6.—

*Kuruniotis, K., ΕΛΕΥΣΙΣ. Ὁδηγὸς τῶν ἀνασκαφῶν καὶ τοῦ Μουσείου. Athen, Hestia '34. 99 S.

*Lake, A. K., The Archaeological Evidence of the 'Tuscan Temple', Mém, Americ. Acad. Rome 12, 89 ff.

Launey, M., Inscriptions de Thasos 1: Héraklès Kallinikos à Thasos, BCH 58, '34, 484 ff.

Lévy, I., Héraklès fut-il roi d'Argos?, REA 37, 5 ff.

Malden, R. H., The Prometheus, JHS 54, '34, 201.

Massonneau, E., La Magie dans l'antiquité romaine. Paris, Sirey '34. VII, 267 S.

Méautis, G., Les mystères d'Eleusis. Neuchâtel, Baconnière '34. 92 S.

*Meier, H., Newald, R., Wind, E., Kulturwissenschaftl. Bibliographie zum Nachleben der Antike I. Die Erscheinungen des Jahres 1931 (Bibl. Warburg). Ldn., Cassel & Co. '34. 333 S.

Meuli, K., Scythica [Schamanentum, Aristeas, Abaris, Zalmoxis, Ursprünge des Epos], Herm 70, 121 ff.

Neugebauer, Hugo, Platonische Mystik. Mchn.-Planegg, Barth '34. 164 S. 5.20

Orlandos, A., The new Mithraeum at Dura, AJA 39, 4 f.

Paasche, Fr., Über Rom u. das Nachleben der Antike im norwegischen u. isländischen Schrifttum des Hochmittelalters, SymbOsl 13, '34, 114 ff.

Panitz, Heinz, Mythos u. Orakel bei Herodot (Diss. = Greifsw. Beitr. zur Lit.- u. Stilforschung 7). Greifsw., Dallmeyer. 73 S. 1.80

Papyri u. Altertumswissenschaft. Vorträge d. 3. Internat. Papyrologentages Mchn. 1933, hrsg. von Walt. Otto u. Leop. Wenger (Mchner Beitr. zur Papforschg. u. antik. Rechtsgesch. 19). Mchn., Beck '34. X, 476 S. 18.—

Passerini, A., Il concetto antico di Fortuna, Philol 90, 90 ff.

Payne, H. G. G., A bronze Herakles in the Benaki Museum at Athens, JHS 54, '34, 163 ff.

Pfeiffer, Rud, Die neuen Διηγήσεις zu Kallimachosgedichten (SB Mchn. Phil.-hist. Abt. Jg. '34, 10). Mchn., Bayer. Akad. d. Wiss., Beck '34. 50 S. 3.—

Preisendanz, K., Die griechischen u. lateinischen Zaubertafeln, APF 11, 153 ff.

Prümm, K., Bemerkungen über attische Feste, namentlich die Feier von Eleusis, Anthr 30, 215 ff.

Radermacher, L., Πειθώ und Δόλος, ÖJh 29, '34, 93 ff.

Ritter, Const., Platonismus und Christentum (3 Vortr.). Tbg., Heckenhauer '34. 74 S.

Robinson, D. M., The Villa of Good Fortune at Olynthos, AJA 28, '34, 501 ff.

Roscher, W. H., Ausführl. Lexikon der griechischen u. römischen Mythologie. Lief. 100/1. Windgötter — Zeus. Lpg., Teubner '34.

Rostovtzeff, M., Das Mithraeum von Dura, RM 49, '34, 180 ff.

—, The Excavations at Dura-Europos. Prelim. Report of 5. Season. New Haven, Yale Univ. Press '34. 322 S.

Rudberg, G., Zu den homerischen Hymnen, SymbOsl 13, '34, 22 ff.

*Ruyt, F. de, Charun démon étrusque de la mort. Brussel, Lammertin '34. 305 S.

*Sauter, F., Der römische Kaiserkult bei Martial u. Statius (Tbg. Beitr. 21). Stgt., Kohlhammer '33. 178 S.

Schäfer, Maxim., Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero. Unters. von Ciceros drittem Buche de fin. . . . (Diss. Mchn.). Mchn., Salesian. Offizin '34. XVI, 334 S. 12.—

Schiller, W., Die Tiere beim Tode Hesiods, Anthr 29, '34, 812 ff.

Schober, A., Der neue Tempel von Samothrake, ÖJh 29, 34, 1 ff.

Schroeder, Ariphrons Paian auf Hygieia, Herm 69, '34, 450 ff.

Schuchardt, Carl, Alte Sagenzüge in der homerischen Archäologie und Geographie (ill.) (SBBln. 10). Bln., Akad. d. Wiss., de Gruyter. 19 S. 1.—

Schwenn, Friedr., Die Theogonie des Hesiodos. Hdbg., Winter '34. V, 148 S. 5.—

Schwyzer, E., Zur Bronze von Agnone [ital. Götternamen u. a.]. RhM 84, 97 ff.

Stegemann, V., Beiträge zur Geschichte der Astrologie. 1. Der griech.

Astrologe Dorotheos von Sidon u. der arab. Astrologe Abu'l-Hansan ʿAli ibn abi'r-Riǧāl, genannt Albohazen (Qu. u. Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. u. d. M. R. D, 2). Hdbg., Werderstr. 32, F. Bilabel. 41 S. 4°. 5.80

*Stettner, Wal., Die Seelenwanderung bei Griechen u. Römern (Tbg. Beitr. 22). Stgt., Kohlhammer. 92 S.

Stroux, J., Erzählungen aus Kallimachos, Philol 89, '34, 301 ff. [vgl. Pohlenz, ebd. 90, 120 ff.].

Sühnel, Rud., Die Götter Griechenlands und die deutsche Klassik (Diss. Lpg.). 77 S.

Taylor, L. Ross, The sellisternium and the Theatralic Pompa, ClPh 30, 122 ff.

Thiersch, H., Artemis Ephesia I, Katalog d. Denkmäler (Abh. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 3. Folge, 12). Bln. 150 S., 76 Taf.

Tolstoi, I., Einige Märchenparallelen zur Heimkehr des Odysseus, Philol 89, '34, 261 ff.

Wathmough, J. R., Orphism. Cambridge, Univ. Press. 79 S.

Weber, Leo, Solon u. die Schöpfung der attischen Grabrede. Ffm., Schulte-Bulmke. VII, 118 S. 10.—

Weinreich, O. Zu Horaz c. III 3, 11 f. [Augustus als Gott], SymbOsl 13 '34, 104.

Weinstock, St., Tellus, Glotta 22, '34, 140 ff.

Wellmann, Max, Marcellus von Side als Arzt u. die Koiraniden des Hermes Trismegistos (Philol Suppl.Bd. 27, 2). Lpg., Dieterich '34. 50 S. 4.50

Wilhelm, A., Zu dem Gedichte des Maiistas IG XI 1299 [Sarapis-Aretalogie], SymbOsl 13, '34, 1 ff.

Willms, Hans, Εικων. Eine begriffsgeschichtl. Unters. z. Platonismus. Tl. 1: Philon von Alexandreia. Mstr., Aschendorff. VII, 121 S. 6.—

Wuilleumier, H., Sur quelques inscriptions mystiques de Gaule, REA 36, '34, 467 ff.

Ziebarth, Erich, Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien u. Euboia (SBBln 33). Bln., Akad. d. Wiss., de Gruyter. 31 S. 4°. 5.—

*Zijderveld, C., Τελετή. Bijdrage tot de kenntnis der religieuze Terminologie in het Grieksch. Purmerend, Mussses '34. 109 S.

14. Nordisch-germanische Religion

Arntz, Helm., Handbuch der Runenkunde (Samml. kurzer Grammat. germ. Dialekte. B, 3). Halle, Niemeyer. XVII, 329 S., 29 Abb. 15.50

Baetke, Walt., Art u. Glaube der Germanen. 2. Aufl. Hmb., Hanseat. Verl.-Anst. '34. 79 S. 2.—

Behn, F., Altgerm. Kultur (ill.). Ein Bilderatlas (Wiss. u. Bildung 297). Lpg., Quelle & Meyer. 96 S. Abb., 39 S. 2.20

Bickel, E., Der Sohn des Sigimer, der Befreier Germaniens, sein Römername Arminius u. der Siegfriedmythus, RhM 84, 1 ff.

*Clemen, Carl, Altgerm. Religionsgeschichte. Bonn, Röhrscheid '34. 120 S., 14 Taf. 6.80

Closs, A., Neue Problemstellungen in der germ. Religionsgeschichte, Anthr 29, '34, 477 ff.

Fehrle, E., Das Hakenkreuz. Von seinem Sinn u. seiner Geschichte, OZVk 8, '34, 1 ff.

Franssen, Arendt, Grundsätzliches zur Frage der Externsteine. Die neuesten Unters. u. Entdeck. am Turmfelsen (Die Externsteine 2). Lpg., Haag-Drugulin '34. 15 S. mit 13 Abb. —.50

Friedrichs, Gust., Deutung und Erklärung der germ. Märchen u. Mythen (Quell. u. Forsch. zur Erd- u. Kulturkunde 12). Lpg., Heims '34. 88 S. 3.—

—, Die Grundlagen des germ. Götterglaubens (Quell. u. Forsch. zur Erd- u. Kulturgesch. 13) Lpg., Heims '34. 127 S., 8 S. Abb. 4.80

Fuchs, Alois, Im Streit um die Externsteine. Ihre Bedeut. als christl. Kultstätte. Paderborn, Bonifacius '34. IV, 96 S., 16 S. Abb. 3.30

Götz, E., Saxo Grammaticus u. die deutsche Heldensage (Diss.). Tbg. '34. 88 S.

Güntert, H., Runen, Runenbrauch und Runeninschriften der Germanen, OZVk 8, '34, 51 ff.

Günther, A., Altgerm. u. deutsche Kunst, ThRdsch 6, '34, 69 ff. 325 ff.; 7, 1 ff.

—, Hans F. K., Herkunft u. Rassengesch. der Germanen. Mchn., Lehmann. 180 S., 177 Abb. u. 6 Kart. 6.—

Heiligendorff, Wolfg., Der keltische Matronenkultus u. seine „Fortentwicklung" im dt. Mythos (Diss.

Greifsw. = Form u. Geist 33). Lpg., Eichblatt '34. 100 S. 6.50

Heusler, A., Germanentum. Vom Lebens- u. Formgefühl der alten Germanen. Hdbg., Winter '34. 143 S.

Höfler, Otto, Kultische Geheimbünde der Germanen. Bd. 1. Ffm., Diesterweg '34. XIV, 357 S. 12.—

Kossinna, Gust., Altgerm. Kulturhöhe. Eine Einführ. in d. dt. Vor- u. Frühgesch (ill.). 5. Aufl. Lpg., Kabitzsch. 87 S. 1.80

Krause, Wolfg., Beitr. zur Runenforschung. H. 2 (Schrift. d. Königsb. Gel. Ges. Geistesw. Kl. Jahr 11, 1). Halle, Niemeyer '34. 17 S., 4 S. Abb. 2.60

Kuhn, Hans, Island. Das Heimatland der Sagas (Die Welt d. Germ. 2). Lpg., Quelle & Meyer. 79 S. 1.—

Kummer, Bernh., Nordisches Lebensgefühl. Einführ. in d. altisländ. Schrifttum (Reden u. Aufs. z. nord. Gedanken 11). Lpg, Adolf Klein. 64 S. 1.50

—, Midgards Untergang. German. Kult u. Glaube in d. letzten heidn. Jahrhunderten. 2., verm. Aufl. Lpg., Klein. 352 S. 9.50

Lohse, Erh., Versuch einer Typologie der Felszeichnungen v. Bohuslän (Diss.). Lpg. '34. 36 S., 6 Taf. 3.—

Mohr, Wolfg., Schicksalsglaube u. Heldenmut (Die Welt d. Germ. 3). Lpg., Quelle & Meyer. 81 S. 1.—

Norden, Ed., Alt-Germanien. Völker- u. namengeschichtl. Unters. Lpg.-Bln., Teubner '34. XIV, 325 S., 6 Taf. u. 1 Übersichtsk. 16.—

Raab, Gerh., Ewiges Germanien. Unser Mythos u. s. Gestaltwandel. Lpg., Koehler & Amelang. 358 S. 7.80

Reichardt, Konst., Thule. Ausgew. Sagas von altgerman. Bauern u. Helden. Übertr. u. bearb. Jena, Diederichs '34. 236 S. 3.60

Sagen aus dem germ. Altertum (Deutsche Literatur. Reihe 26. Dt. Sagen 1). Hrsg. von Gust. Neckel. Lpg., Reclam. 314 S., 1 Taf. 9.—

Schlender, Ida H., Germ. Mythologie. Religion u. Leben d. Germanen. 5., überarb. u. erg. Aufl. Bln., Voegels '34. 280 S., 12 Bildtaf. 3.75

Schmidt, Ludw., Geschichte der germanischen Frühzeit. Der Entwicklungsgang der german. Nation bis zur Begründ. d. fränk. Universalmonarchie durch Chlodowech. 2., umgearb. u. verm. Aufl. Köln, Schroeder '34. 327 S., 16 S. Abb., 1 Kt. 8.—

*Schneider, Herm., Germ. Heldensage. Bd. 2, Abt. 2, Buch 3 (Engl. Heldensage. Festländ. Heldensage in nordgerm. u. engl. Überlieferung. Verlorene Heldensage = Grundr. d. german. Philologie 10, 3). Bln.-Lpg., de Gruyter '34. XI, 181 S. 7.80

Snorri Sturluson. Aus der Snorra-Edda. Thors Fahrt zu Utgardaloki. Die Sigurdsage (Altnord. Übungstexte 1). Hrsg. von E. Mogk. Halle, Niemeyer. 31 S. 1.—

Stonner, Ant., Von germ. Kultur u. Geistesart. Dt. Vergangenheit als Bildungsgut. Regensburg, Pustet '34. 254 S. 5.90.

Strasser, Karl Th., Der Unsterblichkeitsglaube der Germanen. Hmb., Hanseat. Verl.-Anst. '34. 51 S. 1.50

Tögel, Herm., Germanenglaube. 3. Jahrtausende german. Gottesgefühl (Der Werdegang der christl. Rel. 5). 2., neu bearb. Aufl. Lpg., J. Klinkhardt. XI, 236 S., 1 Tab. 6.80

Vries, Jan de, Die Welt der Germanen. Lpg., Quelle & Meyer '34. VII, 240 S. 6.—

15. Christentum

Andrews, M. E., The Ethical Teaching of Paul. A Study in Origin. Univ. of North Carolina Press. Chapel Hill '34. 185 S.

Baldensperger, G., L'historicité de Jésus. A propos des récits évangél. de sa Passion et de sa Résurrection, RHPR 15, 193 ff.

Bardsley, H. J., Reconstructions of early christian documents I. Ldn.

Barnikol, Ernst, Die Christwerdung des Paulus in Galiläa u. die Apostelberufung vor Damaskus u. im Tempel (Forsch. z. Entstehg. d. Urchristentums, d. N. T. u. d. Kirche. 9). Halle, Akad. Verl. 64 S. 2.50

Barth, P., Fünfundzwanzig Jahre Calvinforschung 1909—1934, ThRdsch 6, '34, 161 ff., 246 ff.

Baumstark, A., Liturgischer Nachhall der „monarchianischen“ Evangelienprologe, JbLitW 12, [1932] '34, 194 ff.

*Bell, H. I. — Skeat, T. C., Fragments of an unknown Gospel and other early Christian Papyri. Ldn., Brit. Mus. 63 S.

Benz, Ernst, Ecclesia spiritualis. Kirchenidee u. Geschichtstheologie d. franziskan. Reformation. Stgt., Kohlhammer '34. XV, 481 S. 21.—

*Bettermann, Wilh., Theologie u. Sprache bei Zinzendorf. Gotha, Klotz. IX, 249 S. 7.—

Blaschka, Ant., Die St. Wenzellegende Kaiser Karls IV. Einl., Texte, Komm. (Quell. u. Forsch. a. d. Gebiete d. Gesch. 14). Reichenberg, Sudetendeutscher Verl. '34. 181 S., 1 Taf. 4.50

*[Boethius], Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem Philosophiae commentarius ed. E. T. Silk, Rome, Americ. Academy. LXI, 349 S.

Böni, Jos., Der Kampf um die Kirche. Studien zum Kirchenbegriff d. christl. Altertums. Vevey, Klausfelder '34. 326 S. 6.50

Bomm, U., Gregorianischer Gesang, JbLitW 12, [1932], '34, 454 ff.

Bornhäuser, Karl, Studien zum Sondergut des Lukas. Gütersloh, Bertelsmann '34. V, 170 S. 6.50

Bornkamm, Günth., Gesetz und Schöpfung im Neuen Testament (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schrift. a. d. Geb. d. Theol. u. Relgsch. 175). Tbg., Mohr '34. 28 S. 1.50

Briefe u. Akten zum Leben Oekolampads. Zum 400jähr. Jubiläum der Basler Reformation. Hrsg. von d. theol. Fak. d. Univ. Basel. Bearb. von Ernst Staehelin, Bd. 2. 1527—1593 (Quell. u. Forsch. z. Reformationsgesch. 19). Lpg., Heinsius '34. XIV, 897 S. 65.—

Brinktrine, Joh., Die heilige Messe. 2., erw. Aufl. Paderborn, Schöningh '34. 334 S. 5.80

Browe, P., Zum Kommunionsempfang des Mittelalters, JbLitW 12, [1932], '34, 161 ff.

Budge, Sir E. A. W., The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt. The Syrian Version of the Apophth. Patrum etc. Ldn., Oxford Univ. Press '34. 445 S.

—, Stories of the Holy Fathers ... of the Deserts of Egypt ... compiled by Athanasius, Palladius, St. Jerome and others. Ldn., Oxford Univ. Press '34. 512 S.

Bultmann, Rud., Jesus (Die Unsterblichen 1). Bln., Deutsche Bibliothek '34. 183 S. 3.—

—, Neueste Paulusforschung, ThRdsch 6, '34, 229 ff.

*Buri, F., Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neue Protestantische Theologie. Zürich-Lpg., Niehaus. 191 S.

v. Campenhausen, H., Zur Auslegung von Joh. 13, 6—10, ZNW 33, '34, 259 ff.

Casel, O., Älteste christliche Kunst und Christusmysterium, JbLitW 12, [1932], '34, 1 ff.

—, Altchristliche Liturgie. Allgemeines. — Bis auf Konstantin d. Gr., JbLitW 12, [1932], '34, 207 ff., 299 ff.

—, Religionsgeschichte mit Ausnahme des Alten Orients, JbLitW 12, [1932], '34, 251 ff.

*Damour, Carl, Die Epochen des Protestantismus. Studien zum Kirchenbegriff. Bern-Lpg., Haupt. 255 S. 7.60

Delehaye, H., Cinq leçons sur la méthode hagiographique. Brüssel '34. Soc. d. Bollandistes, 148 S.

Dempf, Alois, Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk. Lpg., Hegner '34. 238 S. 5.50

Dinkler, Erich, Die Anthropologie Augustins (Diss., Forsch. zur Kirchen- u. Geistesgesch.). Stgt., Kohlhammer '34. XI, 287 S. 18.—

Dölger, F. J., Der Kelch der Dämonen. Rel.-gesch. Bemerkungen zu I. Kor. 10, 21, ACh 4, '34, 266 ff.

—, Echo aus Antike u. Christentum, ACh 4, '34, 229 ff., 277 ff.

—, Eine griechische Grabschrift mit dem Bilde eines Fisches, ACh 4, '34, 276

—, Klingeln, Tanz u. Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitianer in Ägypten, ACh 4, '34, 245 ff.

—, Missa als militärischer Fachausdruck bei dem christlichen Dichter Commodianus, ACh 4, '34, 271 ff.

—, „Sacramentum infanticidii". Die Schlachtung eines Kindes ... als vermeintlicher Einweihungsakt im ältesten Christentum, ACh 4, '34, 188 ff.

—, Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses, ACh 4, '34, 153 ff.

Dold, A., Liturgische Fragmente aus einem unbekannten gelasianischen Sakramentar, JbLitW 12, [1932], '34, 156 ff.

Dobschütz, Ernst v., Die Bibel im Leben der Völker. Witten, Westdt. Lutherverl. 231 S., 16 S. Abb. 2.50

Eckardus [Eckhart], Magister, Opera latina. Auspiciis Instituti Sanctae Sabinae in Urbe ad codicum fidem ed. 1. Super oratione dominica. Ed. Raymundus Klibansky. Lpg., Meiner '34. XVI, 17 S. 2.50

Ekklesia. Eine Sammlg. von Selbstdarst. der christl. Kirchen (Hrsg. von Friedr. Siegmund-Schultze). 3 (,10). Die evang.Kirchen d. Schweiz. Gotha, Klotz '34. 253 S. 11.—

Engelland, Hans, Gott u. Mensch bei Calvin. Mchn., Kaiser '34. 155 S. 4.50

Euler, Karl Friedr., Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in d. griech. Bibel. (Beitr. zur Wissensch. v. A. u. N. T. 4, 14.) Stgt.-Bln., Kohlhammer '34. VII, 148 S.

Feine, Paul, Einleitung in das Neue Testament. 7. Aufl. Lpg., Quelle & Meyer. XII, 269 S. 7.20

Frank, H., Zur Geschichte von Weihnachten u. Epiphanie, JbLitW 12, [1932], '34, 145 ff.

Freschi, R., Giovanni Calvino. I. La vita. II. Il pensiero del Riformatore. Milano, Corticelli '34. 704 S. L. 40.—

Fridrichsen, A., Exegetisches zum Neuen Testament, SymbOsl 13, '34, 38 ff.

Gerke, F., Der Ursprung der Lämmerallegorien in der altchristlichen Plastik, ZNW 33, '34, 160 ff.

Mc Giffert, A. C., Christianity as History and Faith. New York, Scribner '34. 322 S.

Göhler, Alfr., Calvins Lehre von der Heiligung. Dargest. auf Grund d. Institutio, exeget. u. homilet. Schriften. (Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus 7, 3). Mchn., Kaiser '34. 136 S. 2.80

Gogarten, Friedr., Das Bekenntnis der Kirche. Jena, Diederichs '34. 90 S. 2.90

Goguel, M., L'apôtre Pierre a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie?, RHPR 14, '34, 461 ff.

—, La formation de la tradition johannique d'après B. W. Bacon, RHPR 14, '34, 415 ff.

Grützmacher, R. H., Textbuch zur systematischen Theologie des 17. bis 20. Jh. 3. Aufl., neu bearb. von K. Frör. Lpg., Deichert. VIII, 252 S. 8.80

Grundmann, Herb., Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchgn. über d. geschichtl. Zshänge zwischen d. Ketzerei, d. Bettelorden u. d. relig. Frauenbewegung im 12. u. 13. Jh. u. über d. geschichtl Grundl. d. dt. Mystik (Habil. Lpg., Hist. Stud. 267). Bln., Ebering. 510 S. 19.20

Guardini, Rom., Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans. 1). 14. Aufl. Lpg., Herder '34. XIII, 91 S. 2.—

Gutbrod, Walt., Die Paulinische Anthropologie (Diss. Tbg., Beitr. z. Wiss. v. A. u. N. T. 4, 15). Stgt.-Bln., Kohlhammer '34. VII, 255 S. 12.—

*Haller, Joh., Das Papsttum. Idee u. Wirklichkeit. Bd. 1. Die Grundlagen. Stgt.-Bln., Cotta '34. XIV, 511 S. 15.50

Hamel, Adolf, Der junge Luther u. Augustin. Ihre Beziehgn. in d. Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesgn. 1505—1518 unters. 1. Der Sententiar von 1509/10 und Exeget d. Psalmen v. 1513—1515 in s. Verhältnis zu Augustin. XVI, 349 S. — 2. Der Exeget des Römerbriefes 1515/16, des Galaterbriefes 1516/17 u. des Hebräerbriefes 1517/18 in s. Verhältnis zu Augustin. IX. 159 S. Gütersloh, Bertelsmann '34.

Hauck, Friedr., Das Evangelium des Lukas (Theol. Handkomm. z. N. T. 3). Lpg., Deichert '34. XII, 303 S. 10.—

Heim, Karl, Jesus der Herr. Die Führervollmacht Jesu u. d. Gottesoffenbarg. in Christus[2] (Der ev. Glaube u. d. Denken d. Gegenw. 2). Bln., Furche. 218 S. 6.—

Heiming, O., Orientalische Liturgie seit dem 4. Jh., JbLitW 12, [1932], '34, 362 ff.

Hermann, L., Du Golgatha au Palatin. Brüssel, Lamertin '34, 206 S.

Hermelink, H., Die neuere Lutherforschung, ThRdsch 7, 63 ff., 131 ff.

Hirsch, Em., Der Offenbarungsglaube (Hammer u. Nagel 2). Bordesholm, Heliand-Verl. '34. 78 S. 1.—

Hirzel, Steph., Der Graf und die Brüder. Die Geschichte einer Gemeinschaft. Gotha, Klotz. 359 S. 4.80

Hofmann, Gg., Griechische Patriarchen u. römische Päpste. Unters. u.

Texte. 3, 2—4. Roma, Pont. Institutum Orient. Stud. '34 (= Orientalia Christiana. Vol. 36, 2 = Nr. 97). 64 S. 10.—

Jackson, Sh., Makers of Christianity from Jesus to Charlemagne. New York, '34. 256 S.

Jeremias, Joach., Die Abendmahlsworte Jesu. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 100 S. 4.50

Jüssen, Klaud., Die dogmat. Anschauungen des Hesychius von Jerusalem. 2. Die Lehre von der Sünde und Sündenvergebung. (Münsterische Beitr. z. Theol. 20.) Münster, Aschendorff '34. VIII, 129 S. 6.50

Juhnke, Joh., Das Persönlichkeitsideal in der Stoa im Lichte der paulinischen Erlösungslehre (Greifsw. theol. Forsch. 5). Greifswald, Bamberg '34. 92 S. 2.80

Keil, J., Zum Martyrium des heiligen Timotheus in Ephesos, ÖJh 29, 82 ff.

Kephalaia. Text u. Übers. v. Jak. Polotsky (Manichäische Handschr. d. Staatl. Museen, Bln. 1). Lfg. 1/2. Stgt., Kohlhammer. 98 S. 12.—

Kittel, Helm., Die Herrlichkeit Gottes. Stud. z. Gesch. u. Wesen eines ntl. Begriffs (Gött. Habil. = ZNW Beih. 16). Gießen, Töpelmann '34. XII, 275 S. 15.—

*Kittel, G., Theolog. Wörterbuch z. Neuen Testament. Bd. II (*Δ—H*). Stgt., Kohlhammer. XII, 958 S.

Klauser, Th., Christliche Archäologie, JbLitW 12, [1932], '34, 346 ff.

—, Die Liturgie des Abendlandes v. 4.—15. Jh., JbLitW 12, [1932], '34, 378 ff.

Koch, H., Zur Jakobusfrage Gal. **1**, **19**, ZNW 33, '34, 204 ff.

Köberle, Ad., Wort, Sakrament u. Kirche im Luthertum. Gütersloh, Bertelsmann '34. 45 S. 1.40

Koepp, Wilh., Einführung in die evangelische Dogmatik. Tbg., Mohr '34. XX, 223 S. 8.40

Kraemer, C. J. Ir., Pliny and the Early Church Service, CPh 29, '34, 203 ff. [vgl. Mohler].

Krücke, A., Der Engel am Grabe Christi, ZNW 33, '34, 313 ff.

Kümmel, W. G., Jesus u. der jüdische Traditionsgedanke, ZNW 33, '34, 105 ff.

Kundsin, K., Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums, ZNW 33, '34, 210 ff.

Labriolle, P. de, La Réaction Païenne. Étude sur la Polémique Antichrétienne du I[er] au VI[e] Siele. Paris '34, L'Artisan du Livre. 519 S.

Lebreton, J. — Zeiller, J., Histoire de l'Église I. L'Église primitive. Paris, Blondet Gay '34.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearb. Aufl. d. Kirchlichen Handlexikons (ill.), hrsg. v. Mich. Buchberger u. a. Bd. 6. Frbg., Herder '34. VIII S., 1040 Sp., 10 Tf., 23 Kt.

Lipphardt, W., Marienklagen u. Liturgie, JbLitW 12, [1932], '34, 198 ff.

Lohmeyer, E., Die Offenbarung des Johannes (1920—1934), ThRdsch 6, '34, 269 ff.; 7, 28 ff.

Löwe, Rich., Kosmos u. Aion. Ein Beitr. zur heilsgeschichtl. Dialektik d. urchristl. Weltverständnisses (Diss. Mstr. = Ntliche Forsch. 3, 5). Gütersloh, Bertelsmann. X, 161 S. 4.—

Manser, G. M., Das Wesen des Thomismus. 2., erw. Aufl. Freiburg (Schweiz), Rütschi. VIII, 679 S. 13.—

Merz, G., Die Lehre vom Heiligen Geist u. von der Kirche in der Predigt der Gegenwart, ThRdsch 7, 157 ff.

Michaelis, Wilh., Der Brief des Paulus an die Philipper (Theol. Handkomm. z. N. T. 11). Lpg., Deichert. VIII, 77 S. 3.—

Mohler, S. L., The Bithynian Christians Again, CPh 30, 167 ff. [zu Kraemers Artikel].

Molland, Einar, Das Paulinische Euangelion. Das Wort und die Sache. (Avhandl. utgitt av det Norske Vidensk.-Akad. i Oslo. 2. Hist.-filos. Kl. '34, Nr. 3.) Oslo, Dybwad in Komm. '34. 109 S. Kr. 6.—

—, Die literatur- u. dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes, ZNW 33, '34, 289 ff.

Montgomery, J. A., The Ethiopic Text of Acts of the Apostles, HThR 27, '34, 169 ff.

*Olgiati, F., Cartesio. Mailand '34, Soc. Editr. Vita e Pensiero. 329 S.

Opitz, H. G., Die Zeitfolge des arianischen Streites ... bis 328, ZNW 33, '34, 131 ff.

Paulus, Apostolus, Die Briefe an die Thessalonicher und Galater[4]. (Die Heilige Schrift d. N. T. 5). Übers. u. erkl. von A. Steinmann, mit Fr. Tillmann bearb. Aufl. Bonn, Hanstein. VIII, 179 S.

Peterson, Erik, Das Buch von den Engeln. Stellg. u. Bedeutg. d. hl. Engel im Kultus. Lpg., Hegner. 138 S. 4.50

Pribnow, Hans, Die johanneische Anschauung vom „Leben“. Eine biblisch-theol. Untersuchg. in religionsgeschichtl. Beleuchtg. (Diss. = Greifswald. theol. Forsch. 4). Greifswald, Bamberg '34. 165 S. 4.20

Przywara, Erich, Christliche Existenz. Lpg., Hegner '34. 156 S. 4.50

Qasten, Joh., Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Coll., notis et prolegomenis instr. (Floril. patrist. 7.) — P. 1. IX, 67 S. 2.80. — P. 2. 43 S. 1.80. Bonn, Hanstein.

Ramackers, Joh., Papsturkunden in den Niederlanden. 2. Urkunden (Abh. Gött. phil. hist. 3, 9). Bln., Weidmann, '34. 432 S. 27.—

Rengstorf, Karl Heinr., Apostolat u. Predigtamt. Ein Beitr. zur neutestamentl. Grundlegung e. Lehre vom Amt der Kirche (Tbg. Stud. z. systemat. Theol. 3). Stgt., Kohlhammer '34. 85 S. 2.70

Riddle, D. W., Die Verfolgungslogien in formgeschichtlicher u. soziologischer Beleuchtung, ZNW 33, '34, 271 ff.

Rostovzeff, M., *Οὖς δεξιὸν ἀποτέμνειν*, ZNW 33, '34, 196 ff.

*Schaller, Heinr., Die Reformation. Mchn.-Bln., Oldenbourg '34. 84 S. 3.50

Scheel, Otto, Evangelium, Kirche u. Volk bei Luther. (Schr. d. Vereins f. Reformationsgesch. 156). Lpg., Heinsius '34. VIII, 80 S. 2.60

Scheller, Emil J., Das Priestertum Christi im Anschluß an d. hl. Thomas von Aquin. Vom Mysterium d. Mittlers in s. Opfer u. unserer Anteilnahme. Paderborn, Schöningh '34. 448 S. 9.30

Schlatter, A., Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutg. s. Briefe an d. Korinther. Stgt., Calwer Vereinsbuchh. '34. 683 S. 20.—

—, Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief. Stgt., Calwer Vereinsbuchh. 407 S. 14.—

Schmidlin, Josef, Papstgeschichte der neuesten Zeit. 2. Papsttum u. Päpste gegenüber d. modernen Strömgn. Pius IX. u. Leo XIII. XXVII, 610 S. Mchn., Kösel & Pustet '34. 27.—

*Schmidt, Wolfg., Die Kirche bei Irenäus. Helsingfors, Akad. Buchh. '34. 183 S. Fmk 45.—

Schneider, Carl, Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte. Lpg., Deichert '34. VIII, 202 S., 5 S. Abb. 5.80

—, Alfons, Die Brotvermehrungskirche von eṭ-ṭâbġa am Genesarethsee u. ihre Mosaiken (ill.) (Collectanea Hierosol. 4). Paderborn, Schöningh '34. 82 S. 4.80

—, Th., Der Engel Jakob bei Mani, ZNW 33, '34. 218 f.

Schnütgen, A.. Die Liturgie im 19. u. 20. Jh., JbLitW 12 [1932], '34, 468 ff.

*Schomerus, H. W., Missionswissenschaft. Lpg., Quelle & Meyer. XII, 219 S. 9.—

Schubert, Franz, Grundzüge der Liturgik (3. Aufl.) (Grundz. d. Pastoraltheol. 2). Graz-Lpg., Moser. XVI, 270 S. 6.60, S 11.—

Schwartz, Ed., Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma (Abh. Mchn. phil.-hist. 10). Mchn., C. H. Beck '34. 303 S.

Seeberg, Erich, Meister Eckhart (Vortr., Philos. und Gesch. 50). Tbg., Mohr '34. 64 S. 1.50

Seston, W., Note sur les origines religieuses des paroisses rurales, RHPR 15, 243 ff.

Sigge, Tim., Das Johannesevangelium u. die Synoptiker (Ntliche Abh. 16, 2, 3). 10.50

Staerk, W., Eva-Maria, ZNW 33, '34, 97 ff.

Stählin, G., Zum Problem der Johanneischen Eschatologie, ZNW 33, '34, 235 ff.

Stegemann, V., Die Gestalt Christi in den koptischen Zaubertexten (Qu. u. Stud z. Gesch. u. Kultur d. Altert. u. d. MA. D, 1). Hdbg., Bilabel '34. 38 S. 5.—

Stonner, Ant., Heilige der deutschen Frühzeit. Bd. 1. Aus d. Zeit d. karoling. u. sächs. Kaiser. Fbg., Herder '34. XIII, 272 S., 14 Taf. 5.40

Strathmann, H., Was soll die „Offenbarung“ des Johannes im Neuen Testament? Mit 2 Beil.: 1. Dionysius von Alexandrien über d. Offbg. d. Joh. 2. Luthers Vorrede auf d. Offbg. d. Joh. v. J. 1530. Gütersloh, Bertelsmann '34. 42 S. 1.20

Strohl, H., Contributions à l'étude du problème de l'Église au siècle de la Réforme. Deux nouvelles vies de Luther, RHPR 15, 270ff.

Strothmann, R., Die neuere Orientgeschichte im Rahmen der Kirchengeschichte, ZDMG 88, '34, 277ff.

Styger, Paul, Juden u. Christen im alten Rom. Streiflichter aus d. ersten Verfolgungszeit. Bln., Verl. für Kunstwiss. '34. 63 S. 1.50

Tellenbach, Gerd, Röm. u. christl. Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters (SBHdbg. phil.-hist. Kl. 1). Hdbg., Winter '34. 71 S. 3.60

Verdeutschung der Evangelien und sonstiger Teile des N.T. von den ersten Anfängen bis Luther. Beitr. z. ihrer Gesch. Mit neuen Texten in synopt. Tab. u. Anh.: Dt. Bilder zum Dekalog. Hrsg. von H. Vollmer u. a. (Bibel u. dt. Kultur. 5 = N. F. der Materialien zur Bibelgesch. u. relig. Vkd. d. M.-A. 9). Potsdam, Athenaion. X, 293 S., 4 Taf. 24.—

Walterscheid, Joh., Deutsche Heilige. Eine Geschichte d. Reiches im Leben dt. Heiliger (ill.). Bearb. u. hrsg. Mchn., Kösel & Pustet '34. XI, 468 S. 6.20

Weigert, H., Das Sakrale in der christl. Baukunst, JbLitW 12, [1932], '34, 178ff.

Weigall, A., Survivances païennes dans le monde chrétien. Paris, Payot '34. 232 S.

Weismantel, Leo, Der Prozeß Jesu, nach d. Zeugenschaften d. Zeit dargest. Bln., Thomas. 430 S. 6.80

Wencelius, L., L'idée de joie dans la pensée de Calvin, RHPR 15, 70ff.

Wilcken, U., The Chester Beatty Biblical Papyri, APF 11, 112ff.

Windisch, H., Paulus u. das Judentum. Stgt., Kohlhammer. V, 93 S. 2.40

16. Germanentum und Christentum. Geschichtliches und Frömmigkeitstypologie

Algermissen, Konr., Germanentum u. Christentum. Ein Beitr. zur Gesch. d. dt. Frömmigkeit. Hannover, Giesel. XIV, 440 S. 6.30

Arseniew, Nik. v., Der urchristl. Realismus u. die Gegenwart. 2. Kassel, Bärenreiter. 75 S. 2.—

Baetke, Walt., Christentum u. germanische Religion. Bln., Kranz '34. 30 S. —.50

Becher, Hub., Germanisches Heldentum u. christl. Geist. Die Auseinandersetzg. von Heidentum u. Christentum in d. Lit. d. german. Frühzeit. Fbg., Herder '34. VII, 81 S. 2.20

Bienert, Walt., Der Anbruch der christl. deutschen Neuzeit, dargest. an Wissenschaft u. Glauben des Christian Thomasius (Theol. Arb. zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgesch. 2). Halle, Akad. Verl. '34. XVI, 550 S., Taf. 16.—

Blankenagel, Walt., Tersteegen als religiöser Erzieher. Ein Beitr. zur Mystik, Psychologie u. Pädagogik des Pietismus (Diss. Köln). Emsdetten, Lechte '34. X, 106 S. 3.—

Bublitz, Ernst, Germanenglaube im frühdeutschen Christentum (Reden u. Aufsätze zum nord. Gedanken. 20). Lpg., Klein '34. 44 S.

Busch, Ernst, Stiltypen der deutschen freirhythmischen Hymne aus dem religiösen Erleben (Frankf. Quell. u. Forsch. zur german. u. roman. Philologie. 6). Ffm., Diesterweg '34. 131 S. 3.80

Dörries, Herm., Germ. Religion u. Sachsenbekehrung. 3. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 37 S. 1.—

Drews, Arth., Deutsche Religion. Grundzüge e. Gottesglaubens im Geiste d. dt. Idealismus. Mchn., Heger. VIII, 227 S. 6.60

Fascher, Erich, Der Gott der Christen u. Heiden. Lpg.-Bln., Teubner '34. 91 S. 2.—

Gehlen, Arnold, Deutschtum und Christentum bei Fichte. Bln., Junker & Dünnhaupt. 78 S. 2.80

Günther, H. F. K., Frömmigkeit nordischer Artung. 2. Aufl. Jena, Diederichs. 43 S. 1.20

Hartmann, Otto J., Der Kampf um den Menschen in Natur, Mythos, Geschichte. Ein Beitr. zur dt. Weltaufgabe. Mchn.-Bln., Oldenbourg '34. 309 S. 7.50

*Hauer, Wilh., Deutsche Gottschau. Grundzüge e. dt. Glaubens. Stgt., Gutbrod '34. 288 S. 7.50

Hertzberg, H. W., Der Deutsche u. das Alte Testament. Ein Beitr. zu den Fragen um Deutschtum u. Bibel. Gießen, Töpelmann '34. 57 S. 1.80

Kuhlmann, Gerh., Die Theologie am Scheidewege (Samml. gemeinverst. Vorträge u. Schriften aus d. Gebiet d. Theologie u. Religionsgeschichte. 178). Tbg., Mohr. 44 S. 1.50

Leese, Kurt, Das Problem des „Arteigenen" in der Religion. Ein Beitr. zur Auseinandersetzg mit d. Dt. Glaubensbewegung. Tbg., Mohr. VII, 50 S. 2.—

*Leipoldt, Joh., Gegenwartsfragen in der neutestamentlichen Wissenschaft. 1. Jesus als Kämpfer. 2. War Jesus Jude? 3. Artgemäßes Christentum. Lpg., Deichert. IV, 133 S. 3.80

Lother, Helm., Neugerm. Religion u. Christentum. Eine kirchgschtl. Vorlesg. Gütersloh, Bertelsmann '34. IX, 171 S. 5.—

*Mandel, Herm., Nordisch-deutsches Seelentum im Gegensatz zum morgenländischen. Ein Schlüssel z. Relgsch., e. Maßstab z. Relgstaltg. (Deutschtheologie 1). Stgt., Hirschfeld '34. VIII, 112 S. 3.60

May, Gerh., Die volksdeutsche Sendung der Kirche. Gttg., Vandenhoeck & Ruprecht '34. 139 S. 3.60

Mulot, Arno, Frühdeutsches Christentum. Die Christianisierg Deutschlands i. Spiegel d. ältesten dt. Dichtung. Stgt., Metzler. 149 S. 5.85

Nagel, Joh., Der klassische deutsche Idealismus vor der religiösen Entscheidung. Jena, Frommann. 19 S. 1.—

Neckel, G., Das Schwert der Kirche u. der germ. Widerstand. Untersuchgn. zur Germanenmission (Reden u. Aufsätze z. nord. Gedanken. H. 18). Lpg., Klein '34.

Noack, H., Das Schicksal des deutschen Idealismus als Problem der deutschen Gegenwart, NJb 11, 1 ff.

Preisker, Herb., Deutsches Christentum. Die neutestamtl. Evangelien im altdt. Heliand. Langensalza, Bln., Lpg., J. Beltz '34. 52 S.

Otto, Fr. Karl, Germanentum als Religion. Die Grundlagen germ. Glaubens. Meißen, Bohlmann '34. 120 S.

Preuß, Hans, Martin Luther, der Deutsche. Gütersloh, Bertelsmann '34. VIII, 138 S. 6.—

Schröder, Corn., Der Glaube Stefan Georges in kathol. Schau (Die relig. Entscheidung. 2). Warendorf, Schnell '34. 73 S. 1.20

Rademacher, Carl, Wodan — St. Michael — Der deutsche Michel (ill.) (Volk u. Kunst. 3). Köln, B. Pick '34. 101 S. 2.20

Richter, J., Jakob Böhme, der 'Philosophus Teutonicus', CJb 10, '34, 395 ff.

*Schwarz, Rich., Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Eine Begegng. von Germantum u. Christentum (Diss. Greifswald, Dtsches Werden. 5). Greifswald, Bamberger '34. 95 S. 3.—

Voigt, Friedr., Deutscher Glaube. Zeugnisse aus 2 Jahrtausenden. Ausgew. u. eingel. Weimar, Duncker '34. 255 S. 4.80

Printed in Germany. Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

REGISTER



ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON
A. BERTHOLET / O. KERN / H. LIETZMANN
E. LITTMANN / K. TH. PREUSS
HERAUSGEGEBEN VON
OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON

XXXII. BAND

HEFT 1/2

Dem 6. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Brüssel (16.—20. September 1935) von Herausgebern und Verlag gewidmet



1935

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

Ausgegeben am 2. September 1935

VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

vereint mit den

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

HERAUSGEG. VON *OTTO WEINREICH* IN TÜBINGEN UND *M. P. NILSSON* IN LUND

Gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Berlin und der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

Band XXXII erscheint in 2 Doppelheften im Gesamtumfange von 25 Bogen zum Preise von *ℛℳ* 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen an, wie auch der Verlag von B. G. Teubner, Leipzig C 1, Postschließfach 380 (Postscheckkonto Leipzig 512 72).

Seit dem XXII. Bande tritt das ARCHIV nicht nur äußerlich verändert in einer raumsparenden Druckanordnung vor die Leser, sondern innerlich bereichert um die früher selbständig erschienenen „Beiträge zur Religionswissenschaft" der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. Diese werden, je nach Bedarf, als eine zweite, jedoch nicht gesondert käufliche Abteilung mit dem ARCHIV verbunden werden; ihre Redaktion führt im Auftrag der Gesellschaft Prof. M. P. Nilsson in Lund.

Die Verfasser erhalten von größeren Aufsätzen u. Literaturberichten 20, von kleineren Beiträgen 10 Sonderabdrucke. Manuskripte für die I., III. u. IV. Abteilung (Archiv für Religionswissenschaft) werden nach vorheriger Anfrage an den Herausgeber, Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Melanchthonstr. 24, Manuskripte skandinavischer Forscher für die II. Abteilung (Beiträge zur Religionswissenschaft) an deren Herausgeber, Prof. M. P. Nilsson-Lund, Rezensionsexemplare entweder an Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, oder an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig C 1, Postschließfach 380, erbeten. Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn ausreichendes Rückpostgeld beigefügt ist.

INHALT

erzu eine Beilage der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen, die der Beachtung der Leser empfohlen wird.



